SOCIOLOGÍA

Teorías Sociológicas





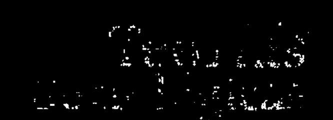

Introducción a los clásicos

4ª edición

Coordinador
Roberto von Sprecher

Autores
Roberto von Sprecher
Javier Cristiano
Nidia Abatedaga
Carlos Merlo

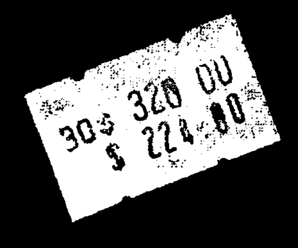
Editorial Brujas



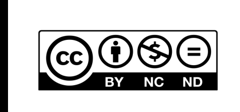
Introducción a los clásicos

Este texto no pretende equipararse a los de relevantes pensadores que han escrito sobre los clásicos de la sociología. Su objetivo es facilitar a estudiantes de los primeros años de la Universidad y al público general no iniciado un acceso relativamente sencillo y breve a las teorías sociales de K. Marx, E. Durkheim, M. Weber y A. Gramsci. Constituye una guía para la lectura de los originales de los clásicos, o un paso previo a la de revisiones más complejas o completas de ellos.

Es, en tal sentido, una preparación para esas lecturas, en sí mismas irremplazables, en cualquier caso recomendables, y recomendadas por los autores del texto.







Coordinador
Roberto von Sprecher

Introducción a los clásicos

TEORÍAS SOCIOLÓGICAS

Introducción a los clásicos

3° edición

Coordinador:
Roberto von Sprecher

Autores:
Roberto von Sprecher
Javier Cristiano
Nidia Abatedaga
Carlos Merlo



Von Sprecher, Roberto
Teorías sociológicas: Introducción a los clásicos / Roberto von Sprecher, Nidia Abatedaga, Carlos Merlo, Javier Cristiano - 3a ed. - Córdoba: Brujas, 2005.
250 p. ; 21x14 cm.

ISBN 987-1142-91-9

1. Sociología I. Abatedaga, Nidia. II. Merlo, Carlos III. Título
CDD 301.

Primera edición
Impreso en Argentina
ISBN: 987-1142-91-9
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723



editorialbrujas@arnet.com.ar
Tel./fax: (0351) 4606044 – Pasaje España N° 1485
Córdoba – Argentina

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

Este texto no pretende equipararse a los de relevantes pensadores que han escrito sobre los clásicos de la sociología. Su objetivo es facilitar a estudiantes de los primeros años de la Universidad y al público general no iniciado un acceso relativamente sencillo y breve a las teorías sociales de K. Marx, E. Durkheim, M. Weber y A. Gramsci. Constituye una guía para la lectura de los originales de los clásicos, o un paso previo a la de revisiones más complejas o completas de ellos.

Es, en tal sentido, una preparación para esas lecturas, en sí mismas irremplazables, en cualquier caso recomendables, y recomendadas por los autores del texto.

CAPÍTULO I

Sobre el origen y la naturaleza de las teorías sociológicas

por Javier Cristiano

La sociología es una disciplina polémica, donde abundan las disputas y desacuerdos, las diferencias de teoría y método, y hasta la contraposición de objetivos. Sin embargo, hay poco desacuerdo en un punto: las cuestiones sociales sólo se entienden en su contexto histórico. Necesitamos siempre identificar la época, el marco en que ocurren los hechos, si de verdad queremos comprenderlos o explicarlos.

La norma vale por supuesto para la propia sociología. Porque la sociología es -y en esto también hay consenso- un fenómeno social entre otros. Lo componen instituciones, actividades de ciertas personas llamadas "sociólogos", libros que se editan y se venden y se leen y producen efectos sobre sus lectores, ideas, en fin, que pasan a formar parte de la propia vida social que pretenden analizar. Por eso dice Anthony Giddens que la sociología tiene la desconcertante propiedad de "tener por objeto lo que ella misma presupone" (Giddens, 1987: 9), esto es, tenerse por objeto a sí misma.

El desconcierto es ineludible cuando se trata de pensar la historia de la disciplina. Hay que mostrar cómo las determinaciones e influencias sociales han impactado sobre la sociología, lo que significa, lisa y llanamente, hacer sociología de la sociología (Gouldner, 1973). Como consecuencia de lo cual no sólo hay riesgo de regresión al infinito (sociología de la sociología de la sociología...), sino que no existe, ni puede existir, *la* historia de la sociología, sino *las* historias, muchas, tantas como

perspectivas teóricas (sociológicas) se apliquen.

Huelga decir entonces que no nos proponemos aquí presentar "la historia" de la disciplina, sino indicar unos pocos hechos históricos, y unas pocas obras "sociológicas", con las que luego puede construirse la historia, si la semilla ha prendido y hay ganas de profundizar. Se trata de la informacion mínima indispensable para ingresar al estudio de la sociología, y más precisamente de lo que llamamos, por las razones que se indican al final del capítulo, "Teorías Sociológicas".

I

Una primera aclaración, obvia pero importante: ideas sociales, y preocupación intelectual por las cuestiones sociales, existieron siempre. La novedad que aporta el siglo XVIII y XIX, y en su contexto la "sociología", es la pretensión de estudiar esos fenómenos "científicamente". La sociología es, en este sentido, parte de un proceso intelectual y cultural más amplio, cuya sede geográfica es Europa occidental y cuyo punto de referencia intelectual es la revolución filosófica de las luces.

Sapere aude ("atrévete a saber") es la expresión de Kant que sintetiza el espíritu de la ilustración. El viejo hombre medieval, limitado a la verdad revelada del dogma religioso, ajeno por tanto a cualquier exploración propia del mundo que pueda alterar el dogma, da lugar progresivamente a un nuevo modelo de humanidad, confiada en el poder de la razón y en la búsqueda autónoma de la verdad más allá de la tutela religiosa. Un proceso que requiere "atrevimiento" por ser exigente y arriesgado, pero que merece la pena en vistas a lo que el propio Kant llamaba "mayoría de edad de la humanidad".

La sociología es una de las expresiones, una entre otras, de este proyecto. Intenta romper, por un lado, con las doctrinas conservadoras de base religiosa, que hacían de lo social un aspecto más de la creación, en el mejor de los casos cognoscible pero de ningún modo alterable. Y por otro, ruptura con la filosofía social especulativa, que desde *La República* de Platón hasta *El Príncipe* de Maquiavelo habían intentado imaginar proyectos de "sociedad buena" (el buen gobierno, la distribución justa, etc.), pero limitándose a la especulación y al margen del conocimiento estricto de la realidad social existente.

La sociología tiene tras sí, por tanto, una auténtica revolución de la mentalidad occidental. Lo que hoy nos parece evidente y fuera de discusión –por ejemplo, que para conocer la realidad tenemos que "observarla"- no lo era en absoluto hace tres siglos, y se ha vuelto indiscutible, entre otras cosas, debido a la proliferación de ciencias y saberes como la sociología.

Que la vida social pueda conocerse en este sentido supone además que *debe* conocerse, que hay buenas razones para conocerla. Y esas buenas razones no son otras que el deseo de intervenir en la vida social, actuar sobre ella, modificarla y mejorarla. También esto forma parte hoy de nuestro sentido común, pero no siempre lo fue. A ningún campesino de la Europa medieval le parecía obvio que la sociedad pudiera "mejorarse", y mucho menos que pudieran hacerlo los propios miembros de la sociedad, y mucho menos aún que para eso haya que partir de un conocimiento "objetivo" y "neutral". Todo esto es también producto directo o indirecto de la Ilustración, y parte de la revolución que la sociología promueve y de la que forma parte.

El cambio social, con todo, no era sólo un proyecto a futuro, sino también un proceso en marcha con hechos

consumados. La Revolución Francesa de 1789 había marcado el hito de un cambio que además de sacudir la estructura legal y política pre - capitalista (los privilegios feudales y monárquicos), proporcionaba ejemplo e inspiración a un movimiento revolucionario continental. De modo que el espectáculo de "los hombres haciendo su historia" era ya parte del escenario real de la Europa del XVIII y XIX, y trasfondo vital de los primeros desarrollos de la "sociología". A lo que hay que agregar el impacto cada vez más visible del desarrollo técnico e industrial sobre la vida social. Si bien la Revolución Industrial no es de por sí un proyecto de cambio político, produce unas transformaciones sociales (demográficas, urbanísticas, económicas e institucionales) que equivalen a la ejecución del programa revolucionario más osado. Lo que refuerza a su vez el interés de un conocimiento científico de la sociedad: puesto que la relativamente simple y previsible sociedad medieval va dando paso a la compleja y vertiginosa sociedad capitalista, *conocer* esa sociedad, que paulatinamente se hace extraña a sus propios artífices, se vuelve una necesidad más imperiosa.

Este conjunto de hechos y de ideas conforma el marco de referencia de la primera sociología, la de sus "padres fundadores". Hacer una lista cerrada de autores es siempre difícil y polémico, lo mismo que organizarla en escuelas, tendencias o tradiciones. Por eso nos limitamos, en el siguiente apartado, a proporcionar una mínima noticia de unas pocas obras, que de algún modo están en el trasfondo de los autores que estudian los siguientes capítulos.

II

La primera que hay que reseñar es la de Henry Saint

Simon (1760 – 1825) que está entre los primeros (y para algunos fue el primero) en proponer explícitamente la idea de una "ciencia" de la sociedad. Saint Simon identificaba a esa ciencia con una "fisiología social", nombre que indica por sí solo el sentido que entonces tenía, y no solo para Saint Simon, la palabra "ciencia". La ciencia de la sociedad a que aspiraba era una reproducción de las ciencias naturales, es decir: un conocimiento deductivo, basado en leyes generales invariantes, fundado empíricamente y con capacidad predictiva. En Saint Simon la filosofía social especulativa se convierte (o aspira a que se convierta) en un conocimiento de las leyes generales que rigen todas las manifestaciones de la vida social. La pregunta de si existen esas leyes, o lo que es lo mismo, de si las ciencias naturales proporcionan un buen modelo para la ciencia social, ha generado una intensa discusión desde los comienzos mismos de la sociología, que aún continúa. Su formalización se debe a Wilhelm Dilthey (1833 – 1913), que estableció una precisa separación entre ciencias de la naturaleza, orientadas a *explicar* los fenómenos mediante leyes generales, y "ciencias del espíritu", que tratan de *comprender* el sentido de los hechos y realidades históricas sin pretensión (ni posibilidad) de aferrarse a leyes invariantes. Como se verá en el capítulo correspondiente de este libro, la obra de Max Weber parte de esta distinción e intenta su problemática conciliación.

La idea de que la vida social está regida por "leyes" tiene sin embargo un precursor más remoto, el barón de Montesquieu (1689 – 1755), contemporáneo de Newton para quien las leyes de la sociedad no deben entenderse como normas que se dan caprichosamente, sino como "relaciones necesarias que derivan de la naturaleza de las cosas", definición que introduce un concepto naturalista de

ley, afín a la actitud de observación y distanciamiento que caracteriza a la ciencia. De hecho las *Cartas Persas*, que Montesquieu publica en 1721, constituyen un precedente pintoresco pero importante de esa actitud: Montesquieu presenta allí con ironía la observación que un hipotético visitante de Persia podría hacer de la Francia de la época, de su vida política y de sus costumbres, contribuyendo a la toma de distancia crítica respecto del medio social, que es condición y base de la sociología.

El proyecto de una ciencia de la sociedad tiene sin embargo en Augusto Comte su referente principal, empezando por el hecho de que es el inventor del vocablo "sociología". Nacido nueve años después de la Revolución Francesa, y muerto en 1857, la obra de Comte fija la idea de la sociología como estudio de los fenómenos sociales "...considerados con el mismo espíritu que los astronómicos, los físicos, los químicos o los fisiológicos, es decir, sujetos a leyes naturales invariantes, cuyo descubrimiento es el objeto especial de la observación". En perfecta homología, pues, con la idea que había promulgado en su momento Saint Simon, pero a la que Comte comienza a dar contenido con una (para él) "ley fundamental de la historia": la "ley de los tres estadios".

Según esta concepción, las sociedades humanas atraviesan por etapas pre establecidas ("estadios"), que no solo se suceden con la inexorabilidad de las estaciones, sino que expresan un "progreso" entendido como desarrollo positivo. El estadio "teológico", basado en la creencia en poderes sobrenaturales, es sucedido por el estadio "metafísico", en el que esas creencias se reemplazan por fuerzas abstractas, como la "naturaleza" o la "humanidad". El fin del proceso – progreso es el estadio "positivo", que pone el conocimiento científico del mundo en el lugar que antes

ocuparon la religión y la metafísica. La sociología, como ciencia de la sociedad, es el eje del "estadio positivo", donde el conocimiento científico destrona al prejuicio y la mera opinión en el manejo de la "cosa pública".

Augusto Comte muere el mismo año y el mismo país (Francia) en que nace Emile Durkheim, su más encumbrado continuador al menos en el proyecto de una "sociología científica" (véase el capítulo dedicado a su obra). Pero también tiene un continuador contemporáneo, en Inglaterra, en su idea de un progreso evolutivo que la ciencia social descubre como "ley". Se trata de Herbert Spencer (1820 – 1903), para quien el universo (no sólo las sociedades) tienen un principio rector, consistente en la paulatina integración de la materia en un todo coherente en que confluyen quietud (ausencia de movimiento) y armonía. Esta idea metafísica, aplicada a la sociedad, supone una evolución histórica orientada a la mayor unidad y mayor estabilidad de las sociedades, evolución que para Spencer ha alcanzado su culminación en la moderna sociedad industrial. La ley de los tres estadios de Comte se transforma en él en un proceso de dos momentos, a los que llama respectivamente "sociedades militares" y "sociedades industriales". Spencer incorpora a este esquema la idea evolucionista de la "supervivencia del más apto", que significa que en el proceso de desarrollo social sobreviven los elementos sociales que mejor se ajustan al entorno. Una idea que ha contribuido mucho al desprestigio de Spencer y su obra, debido a las posibles consecuencias prácticas y políticas de la idea, que bien puede justificar estados de cosas contrarios a nuestra idea intuitiva de la justicia o la dignidad humana.

Las ideas de "progreso" y "evolución" no se limitan a Comte y Spencer, aunque tengan en ellos representantes

emblemáticos. La noción más general de que las sociedades "avanzan", en el sentido de que la historia va *de menos a más*, y que el futuro tiende a ser mejor que el pasado, es casi constitutiva de la ciencia social en su período de formación. Hay que hacer en tal sentido una mención a la obra de Wilhelm Hegel (1770 – 1831), que si bien no participa de ningún proyecto explícito de fundar una "sociología", ha influido en la disciplina de un modo quizás más perdurable que Comte o Saint Simon. También Hegel creía en la existencia de un sentido y una dirección de la historia y las sociedades humanas, orientada hacia la consecución, en su caso, de una mayor conciencia respecto del mundo, y consiguientemente una mayor libertad. Residía el proceso en la dimensión metafísica de un "Espíritu Absoluto", que se desenvuelve en etapas sucesivas de autoconciencia de las que la historia efectiva de las sociedades (la formación y declinación de grandes imperios, las revoluciones políticas, etc.) es sólo la manifestación exterior. La idea de Hegel será retomada por Karl Marx, que la convertirá en la idea más propiamente sociológica de un desarrollo de las sociedades a través de sucesivos modos de producción (véase el capítulo dedicado a Marx).

Es común, a la hora de presentar la historia de la sociología, distinguir la etapa de los "padres fundadores", que acabamos de reseñar, de la etapa de los "clásicos", que abordan los capítulos que siguen. La distinción es en parte cronológica (los "clásicos" suceden a los "fundadores") pero también es sustantiva: se supone que las obras clásicas son más sofisticadas e importantes, o por lo menos que nos hablan en un lenguaje más acorde a nuestras expectativas e inquietudes actuales. Es, como cualquier otro, un criterio discutible. Pero es verdad que si nos atenemos a la historia posterior de la sociología (la que va desde el pri-

mer tercio del siglo XX hasta hoy), la referencia a Marx, Weber, Durkheim y Gramsci es muchisimo más recurrente y constante que la referencia a Comte, Spencer o Saint Simon. Lo que no resta interés y atractivo a una lectura de ésas obras, pero en cualquier caso permite orientar el esfuerzo introductorio en una dirección más segura.

Algo similar hay que decir de la selección de los autores clásicos: ¿a qué obras debe atribuirse ese carácter, y por qué? El tema es objeto de una constante discusión en la que aquí no puede entrarse, pero lo mínimo que puede decirse es que quedan fuera de los capítulos siguientes tres obras clásicas (al menos tres) de importancia ampliamente reconocida: las de George Simmel (1858 – 1918), Vilfredo Pareto (1848 – 1923) y Ferdinand Tönnies (1855 – 1936).

Simmel fue no sólo compatriota y contemporáneo de Weber, sino también su amigo personal. A diferencia de Weber, sin embargo, no consiguió, salvo al final de su vida, hacerse un lugar en las instituciones académicas de la época, desarrollando una obra que sólo mucho más tarde fue reivindicada como parte del acervo de la sociología. Por un lado, un conjunto de breves y penetrantes análisis microsociales, en los que trata de indentificar *tipos* y *formas* más generales de interacción social que de algún modo han precedido y prefigurado a corrientes contemporáneas como el "interaccionismo simbólico". Por otro, una hipótesis cercana a la idea weberiana de *racionalización* y a la marxista de *cosificación*, que Simmel define como "tragedia de la cultura": las formas culturales, destinadas a expresar el espíritu y las apetencias humanas, se desprende de ellas en un proceso de autonomización que tiene la forma de la tragedia en el sentido que da a la palabra la antigüedad clásica: un poder extraño que surge de las acciones de los individuos pero que no responde a sus propios

designios. En su voluminosa *Filosofía del dinero* aplica esta idea general a las formas monetarias de la moderna sociedad capitalista.

Ferdinand Tönnies, por su parte, es reconocido como el autor de la primera doctrina sociológica alemana, aunque su obra fue eclipsada en gran medida por la de Max Weber. Su proyecto fue también la construcción de una sociología científica, entendida como conceptualización abstracta o "pura" que pueda aplicarse a sociedades muy diversas. La mayoría de los comentadores ha destacado de su obra la contraposición entre *comunidad* y *sociedad*. Por la primera entendía una forma de relación cuasi natural, resultante de la asociación espontánea e involuntaria de un grupo de individuos. El concepto de "sociedad", en cambio, designa a las relaciones sociales que resultan de una asociación deliberada en busca de fines específicos. La distinción fue adoptada expresamente por Weber, y tiene afinidad con la distinción durkheimiana entre "solidaridad mecánica" y "solidaridad orgánica" (ver el capítulo correspondiente).

Wilfredo Pareto fue un economista importante que aportó a esa ciencia algunos conceptos todavía en boga (por ejemplo el de "suboptimalidad"). Sin embargo, en un momento específico de su vida entró en conflicto con la economía, y en particular con su supuesto central de un actor racional que busca deliberadamente la maximización de sus beneficios. La crítica a ese modelo de individuo es lo que lo lleva a la sociología, cuya distinción primaria, para Pareto, es la de acción *lógica* (aproximadamente, la acción racional) y la "acción no lógica", que es la más habitual en la vida social, y la que de hecho interesa a la sociología. Pareto ha quedado también en la historia de la ciencia social por su "teoría de la circulación de las élites",

según la cual los cambios históricos -y sobre todo las revoluciones políticas- tienen la lógica perversa de instaurar siempre nuevas "élites", nuevas minorías rectoras que repiten la lógica excluyente de las anteriores.

III

En todo lo anterior hablamos de "sociología" como si bajo ese nombre hubiese algo preciso y bien delimitado. La verdad es que la sociología, y las ciencias sociales en general, están lejos de ser coherentes y unitarias. Algo que, por lo demás, no tiene por qué ser negativo: la proliferación de métodos y teorías diversas, a veces hasta contrapuestas, expresa también un pluralismo sano y una invitación menos rígida, pero igualmente exigente, a su estudio y su cultivo.

Que esto no se ajuste a la idea común de "ciencia", más que hacernos desacreditar a la sociología debería hacernos pensar lo que entendemos y debiéramos entender por "ciencia". Aquí bastará decir que la idea de "ciencia" de los padres fundadores, y también de algunos de los clásicos, ha sido ampliamente cuestionada a lo largo del siglo XX. En particular, es raro que se defienda hoy el proyecto de ciencia como cuerpo de conocimiento único, más o menos universalmente aceptado, que va incrementándose con el tiempo y que surge del empleo de un catálogo de métodos y técnicas precisas.

Es por eso que conviene hablar de "teorías sociológicas", en plural, y no de una supuesta "Teoría Sociológica", unificada o en vías de unificación. No sólo en los clásicos, sino también en el presente, encontramos un panorama variado y diverso de teorías distintas, que parten de supuestos filosóficos distintos y que tienen ideas también distin-

tas de lo que es y debe ser la investigación social. Introducirse a los clásicos con el a priori de esta diversidad, proporciona la ventaja de saber desde el principio que la vida social no es única ni unificable, y que el sentido de las "teorías sociológicas" no es cerrar puertas, sino abrirlas.

BIBLIOGRAFÍA

Giddens, A. (1987), *Las nuevas reglas del método sociológico*, Buenos Aires, Amorrurtu

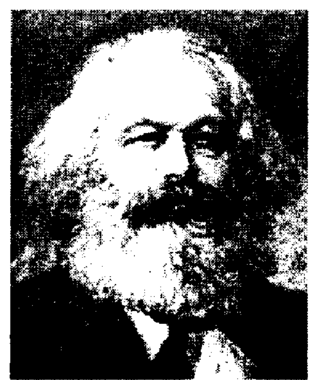
Gouldner, A. (1973). *La crisis de la sociología occidental*, Buenos Aires, Amorrortu.

CAPÍTULO II

La Teoría Social de Karl Marx

Por Nidia Abatedaga y Carlos Merlo

A. Breves referencias biográficas



Karl Marx nació el 5 de mayo de 1818 en Tréveris, Prusia. El origen de su familia era judío a raíz de lo cual su padre sufrió severas persecuciones en virtud de esta condición étnico – religiosa. Posteriormente Marx abandonó el judaísmo y se convirtió al protestantismo.

Marx recibió la impronta familiar y debido a las expectativas que ésta tenía respecto de que Karl Marx fuera abogado y heredara el estudio jurídico paterno, se inscribió en la carrera de Derecho, en la Universidad de Berlín en 1836. También estudió Filosofía, doctorándose en esa Universidad en 1841 con una tesis que fue un tratado filosófico sumamente concentrado y abstracto desde el punto de vista conceptual, que se diferencia claramente de los escritos posteriores de neto corte teórico – pragmático.

En el ambiente académico donde desarrolló sus estudios había una clara influencia de Hegel, quien tenía un grupo de seguidores -los jóvenes hegelianos- que dispensaban a su maestro un apoyo crítico. Karl Marx adhirió al grupo de jóvenes hegelianos de izquierda, entre los que se encontraban Bruno Bauer, L. Feuerbach, A. Ruge y

M. Hess, quienes avanzaron mucho más en una crítica radical.

Marx no tuvo un recorrido académico universitario, en cambio después de doctorarse, en 1842, comenzó a escribir en la "Gaceta Renana", periódico liberal –radical opositor al gobierno, en el que rápidamente se convirtió en Editor– Jefe. Debido a sus opiniones políticas en octubre del mismo año el gobierno prusiano cerró el periódico. Los ensayos publicados en ese periódico perfilaban ya los lineamientos generales de su recorrido teórico posterior: opiniones con principios democráticos y un fuerte tinte huma ista, rechazaba el carácter abstracto de la filosofía hegeliana y se oponía a los comunistas utópicos por considerar que llevaban adelante acciones políticas prematuras.

En 1843, después de casarse, Marx fue expulsado de Alemania y se trasladó a París. Durante su estadía en París continuó sus estudios sobre las ideas de los jóvenes hegelianos e incorporó dos nuevas áreas de análisis: el socialismo y la economía política. Allí también conoció a Friedrich Engels, militante socialista e hijo de un fabricante de tejidos que se convertiría en su amigo, colaborador y benefactor hasta el final de su vida. En esa época Marx produjo obras académicas -muchas de ellas publicadas después de su muerte– en las que trató de desvincularse de la tradición hegeliana, por ejemplo *La Sagrada Familia* y *La Ideología Alemana*. Pero también escribió los *Manuscritos de Economía y Filosofía* de 1844 que integraban de un modo más apropiado las tradiciones intelectuales en las que se encontraba inmerso y anticipaban su creciente preocupación por la economía y por la condición de explotación de la clase trabajadora.

En 1845 el gobierno prusiano pidió al gobierno francés

la expulsión de Marx, quien debió refugiarse en Bruselas. En esa ciudad radicalizó aún más su posición teórico – política: ingresó al movimiento revolucionario internacional como miembro activo y en la Liga Comunista. Ésta última le solicitó que escribiera junto con Engels un documento en el que desarrollara sus objetivos y creencias, de lo que resultó *El Manifiesto Comunista* de 1848.

Después de ser expulsado de Bruselas en 1849 se trasladó a Londres, ciudad en la que permaneció hasta su muerte. Por esa época, el fracaso de las revoluciones políticas de 1848 incidió para que Karl Marx se apartara de la actividad político – partidaria y comenzara a dedicarse al estudio teórico meticuloso del sistema capitalista. Pasaba mucho tiempo en la biblioteca del Museo Británico estudiando centralmente la condición de los trabajadores bajo el capitalismo.

De este periodo quedaron los trabajos preparatorios -que fueron posteriormente publicados con el nombre de *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política.* ***Grundrisse*** *1857 / 1858* - que constituyen excelentes borradores de su obra cumbre: ***El Capital.*** *Crítica de la Economía Política,* el primero de los tres tomos publicado en 1867 en Hamburgo. Los otros dos volúmenes se publicarían después de su muerte. En esta obra se realizó una profunda crítica y una interpretación sociológica sistemática de la sociedad capitalista centrada en lo que sería una de sus categorías medulares de análisis: el trabajo.

Hacia 1863 Marx regresó a la actividad política e ingresó al movimiento internacional de trabajadores llamado la "Internacional", que se desintegró en 1876.

Algunos autores afirman que esta desintegración conjugada con el fracaso de varios movimientos revoluciona-

rios y su propia enfermedad, acabaron con la vida de Karl Marx, el 14 de marzo de 1883.

B. La perspectiva metodológica de Karl Marx

El marxismo como teoría crítica

La teoría social de Marx, a diferencia de las ciencias burguesas, no tiene como objetivo la descripción objetiva de la realidad social, sino desarrollar un análisis crítico de la misma para contribuir a su superación por un orden social más humano. Esta guiada por ideales políticos (la igualdad económica y la justicia social) y articulado sobre la base de una concepción filosófica: el materialismo dialéctico y un enfoque metodológico: el materialismo histórico.

El objetivo de la teoría marxiana consiste en modificar el orden social burgués, que se basa en la explotación del hombre sobre el hombre, pero no apelando exclusivamente al voluntarismo político, sino apelando fundamentalmente al conocimiento científico de las tendencias de la historia y las leyes del cambio social. De esta manera, la teoría de Marx –que surge de las contradicciones sociales del capitalismo- se presenta como un saber con un impacto transformador sobre la praxis política y social, que posibilitaría la modificación –vía la revolución política- de las relaciones sociales injustas.

Las principales influencias teóricas en el pensamiento de Marx

Marx fue un hombre polifacético, que se destacó no sólo por haber sido un filósofo original, sino también acti-

vista político, un distinguido economista e historiador de la economía y de la política, al mismo tiempo que un polemista y un periodista de garra. Su teoría social -a la que elaboró en colaboración con su amigo Friedrich Engels- se nutrió de diversas corrientes de pensamiento relevantes en su época. Principalmente se destacan la influencia de la filosofía alemana (en particular del idealismo objetivo de Hegel y el materialismo de Feuerbach), la economía política inglesa (Adam Smith y David Ricardo) y el socialismo utópico francés (Saint Simón y Fourier).

De la filosofía idealista de Hegel, Marx adoptó la concepción de la historia como un proceso regido por leyes dialécticas, caracterizado por inevitabilidad del cambio social y el progreso[1] de la humanidad.

La dialéctica va unida al concepto de totalidad, puesto que presupone que todo fenómeno histórico y social cobra sentido en tanto que parte de una totalidad articulada sobre las contradicciones existentes entre fuerzas opuestas que luchan por imponerse. Por ejemplo, las clases obrera y burguesa se oponen dialécticamente en el marco de una totalidad que las engloba (la sociedad moderna capitalista). La categoría de totalidad situada a nivel lógico-conceptual se presenta como una representación teórica del objeto de conocimiento, el sujeto real (la sociedad).
"...la totalidad concreta como totalidad del pensamien-

[1] La noción de progreso nace con la modernidad. La idea de progreso presente tanto en Marx como en sus antecesores ilustrados Kant y Hegel, presupone la tesis de que el género humano se constituye a sí mismo conforme al incremento de la racionalidad de sus organizaciones políticas y sociales y al creciente dominio de la naturaleza externa. Esta concepción se resume en la sentencia: "Historia es emancipación, es liberación de los hombres de su autoculpable minoridad, es progreso hacia la libertad." (Ureña, 1998: 26)

to, como concreto del pensamiento, es in fact [en los hechos] un producto del pensamiento... pero de ninguna manera es un producto del concepto que piensa y se engendra en sí mismo, desde fuera y por encima de la intuición y de la representación, sino que por el contrario es un producto de elaboración que trasforma intuiciones y representaciones en conceptos. El todo, tal como aparece en la mente como todo del pensamiento, es un producto de la mente que piensa y que se apropia del mundo de único modo posible que difiere de la apropiación de ese mundo en el arte, la religión, el espíritu práctico. El sujeto real, mantiene, antes como después, su autonomía fuera de la mente, por lo menos durante el tiempo en que la mente se comporte de manera especulativa, teórica. En consecuencia, también en el método teórico, es necesario que el sujeto, la sociedad esté siempre presente en la representación como premisa". (Marx; 1857: 52)

La diferencia entre la dialéctica hegeliana y la marxiana, reside en que en está última se rechaza la tesis idealista de que los fenómenos políticos, morales y culturales, puedan explicarse a través de una lógica del desarrollo autónoma de las relaciones económicas. Desde el enfoque de la dialéctica marxista, el proceso histórico y el cambio de las instituciones y sistemas de ideas se explican como consecuencia de las contradicciones existentes en la dimensión económica.

"Mi investigación desembocó en el resultado de que tanto las condiciones jurídicas como las formas políticas no podían comprenderse por sí mismas ni a partir de lo que ha dado en llamarse el desarrollo general del espíritu humano, sino que por el contrario, radican en las condiciones materiales de vida, cuya totalidad agrupa Hegel,

según el procedimiento de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de <<sociedad civil>>"(Marx; 1857: 66)

"Mi método dialéctico no sólo difiere del de Hegel, en cuanto a sus fundamentos, sino que es su antítesis directa. Para Hegel el proceso de pensar, al que convierte incluso, bajo el nombre de idea en un sujeto autónomo, es el demiurgo de lo real; lo cual no es más que su manifestación externa. Para mí, a la inversa, lo ideal no es mas que lo material transpuesto y traducido en la mente humana". (Marx; 1857: 81)

La dialéctica materialista puede ser definida como una ontologia de la realidad social, en la cual todos los fenómenos o procesos están compuestos a su vez por otros fenómenos y/o subprocesos, que se contradicen y luchan entre sí, (en el plano conceptual: tesis y antítesis), hasta llegar a nuevo momento (síntesis) que constituye la negación y la superación del momento previo. Ahora bien, en la instancia de síntesis resultante, resurge una nueva contradicción, que se resuelve en una nueva síntesis y así, ad infinitum. El principio del movimiento dialéctico es la contradicción existente entre las partes de una totalidad en desarrollo. La dialéctica tiene un carácter dinámico que -en tanto que ley de la realidad social- determina que ninguna institución moral, política y/o económica, perdura para siempre. Todo tiene en sí mismo la semilla de su propia superación.

En la dialéctica materialista se opera una inversión respecto de la relación entre lo ideal y lo material, tal como lo entendía Hegel. Para Marx, los factores que priman en el plano de lo social y lo histórico, son -en última instancia- económicos, pues condicionan la organización po-

lítica y cultural de una sociedad. Pero, más allá de su crítica al idealismo hegeliano, Marx no deja de reconocer su deuda con su maestro, en lo que toca al método de análisis, aunque recalca que se debe depurar a la dialéctica de sus presupuestos idealistas, lo cual implica adoptar una perspectiva materialista.

"...cuando trabajaba en la preparación del primer tomo de *El capital*... Me declaré abiertamente, pues discípulo de aquel gran pensador, y llegué a incluso a coquetear aquí y allá, en el capítulo acerca de la teoría del valor, con el modo de expresión que le es peculiar. La mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel, en modo algunos obsta para que haya sido él quien, por primera vez, expuso de manera amplia y conciente las formas generales del movimiento de aquella. En él la dialéctica está puesta al revés. Es necesario darle vuelta, para descubrir así el núcleo racional que se oculta bajo la envoltura mística."(Marx; 1857: 82)

El enfoque materialista adoptado por Marx también tiene sus raíces en el pensamiento de otro joven hegeliano Ludwig Feuerbach,[2] quien en su crítica de la religión y de la filosofía de Hegel (a la que consideraba una forma racionalizada de teología) efectuó la inversión de la relación sujeto-predicado tal como la entendía el idealismo hegeliano; afirmando que el punto de partida para el estudio de la humanidad debía ser el hombre que vive en el mundo real, material, del cual era el creador -y no la criatura- de potencias ideales como Dios o el Espíritu absoluto hegeliano. Marx adoptó para su ciencia positiva3 este enfoque,

---

[2] Las principales obras de Feuerbach son: *Tesis fundamentales para la reforma de la filosofía* y *La esencia del cristianismo*.

[3] "Allí donde termina la especulación, en la vida real, comienza también

aunque modificado y complementado con la dialéctica tomada de Hegel. De este modo se originó lo que más adelante se dio en llamar materialismo dialéctico –la filosofía del marxismo (su ontología y epistemología), el cual aplicado al análisis de las cuestiones sociales e históricas recibió el nombre de materialismo histórico[4].

La apropiación del materialismo de Feuerbach por parte de Marx, se llevó a cabo luego de una rigurosa crítica y revisión del mismo, pues -aunque en general- Marx lo consideraba como el enfoque adecuado para fundar una ciencia crítica y revolucionaria, observaba en él algunas falencias teóricas; tal como lo expone en las *Tesis sobre Feuerbach.*

I)Marx estimaba a la filosofía de Feuerbach como un materialismo contemplativo, que concebía a las ideas solamente como un reflejo de la realidad material. Marx argumenta que Feuerbach supera al idealismo, al reconocer la importancia de los sentidos en el proceso cognoscitivo, aunque –le reprocha- reduce el conocimiento propiamente humano al plano de la contemplación puramente teórica, dejando de lado el rol activo que el sujeto humano ejerce sobre la naturaleza y la sociedad, a las que transforma, al mismo tiempo que resulta transformado en ese proceso. La alternativa planteada por Marx, se basa en la adopción de

---

la ciencia real y positiva, la exposición de la acción práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres. Terminan allí las frases sobre la conciencia y ocupa su lugar el saber real." (Marx-Engels: *La ideología alemana.* Pag. 27)

[4] El Método para investigar a la sociedad y la historia, fue denominado concepción materialista de la historia o materialismo histórico por primera vez, en la obra de divulgación de Engels: *Del socialismo utópico al socialismo científico.* Por su parte la distinción entre materialismo dialéctico e histórico fue enunciada por el padre del marxismo ruso Plejanov.

un enfoque dialéctico de la relación sujeto-objeto, de la cual se sigue la posibilidad de que el hombre pueda cambiar el contexto social bajo el cual vive, mediante la actividad crítico revolucionaria.

> "Tesis 1: La falla fundamental de todo el materialismo precedente (incluyendo al de Feuerbach) reside en que sólo capta la cosa, la realidad, lo sensible, bajo la forma del objeto, o de la contemplación, no como actividad humana sensorial, como práctica; no de un modo subjetivo. De ahí que el lado activo fuese desarrollado de un modo abstracto, en contraposición al materialismo, por el idealismo, el cual naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, en cuanto tal. Feuerbach aspira a objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuales, pero no concibe la actividad humana misma como una actividad objetiva. De ahí que Feuerbach no comprenda la importancia de la actividad revolucionaria, de la actividad crítico-práctica".(Marx; 1985: 666)

> "Tesis 3: La teoría materialista del cambio de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias las hacen los hombres y que el educador necesita, a su vez ser educado.
> La coincidencia del cambio de las circunstancias con el de la actividad humana o el cambio de los hombres mismo, sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria" (Marx; 1985: 666)

II) Marx rechaza la posición que considera tiene Feuerbach, respecto de la verdad de los pensamientos y plantea que esa cuestión no es un problema de carácter teórico, sino eminentemente práctico. La verdad de una

teoría se decide -según Marx- dependiendo del hecho de que ésta pueda probarse en la realidad. Marx propone una concepción pragmática de la verdad.

> "Tesis 2: El problema de si puede atribuirse al pensamiento humano una verdad objetiva no es un problema teórico, sin un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad del pensamiento -aislado de la práctica- es un problema puramente escolástico. (Marx; 1985: 666)

III) En su intento por explicar el secreto de la religión, Feuerbach brinda una respuesta esencialista y ahistórica, dejando de lado -sostiene Marx- el factum de que las religiones tienen sus raíces en relaciones sociales e históricas determinadas.

Según Feuerbach, la crítica a la religión permite comprender que ésta no es sino una manifestación ideal alienada que el hombre real tiene de sí mismo. Esta reducción de la religión a una "esencialidad antropológica", no es aceptable para Marx, quien plantea que si bien la religión es una forma de alienación, sus raíces están en las contradicciones sociales históricamente situadas. Además plantea que la modificación de esta forma de alienación requiere de la transformación radical de las relaciones sociales de las cuales surgen las creencias religiosas.

> "Tesis 4: Feuerbach parte del hecho de la auto enajenación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso y otro terrenal. Su labor consiste en reducir el mundo religioso a su fundamento terrenal. Pero el hecho de que el fundamento terrenal se separe de sí mismo para plasmarse como un reino independiente que flota en

> independiente que flota en las nubes, es algo que sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de este fundamento terrenal consigo mismo. Por ende, es necesario tanto comprenderlo en su propia contradicción como revolucionarlo prácticamente. Así, pues, por ejemplo, después de descubrir la familia terrenal como el secreto de la familia sagrada, hay que aniquilar teóricamente y prácticamente la primera." (Marx; 1985: 667)

> "Tesis 6. Feuerbach resuelve la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales." (Marx; 1985: 667)

Feuerbach, quien no entra en la crítica de esta esencia real, ser ve, por tanto, obligado:

1° A prescindir del proceso histórico, plasmando el sentimiento religioso de por sí y presuponiendo un individuo abstracto, aislado.

2° La esencia sólo puede concebirse, por tanto, de un modo <<genérico>>, como un generalidad interna, muda, que une de un modo natural a los muchos individuos." (Marx; 1985: 667)

> "Tesis 7. Feuerbach no ve, por tanto, que el <<sentimiento religioso>> es, a su vez, un producto social y que el individuo abstracto que él analiza pertenece a una determinada forma de sociedad." (Marx; 1985: 667)

IV) Marx entiende que -a pesar de su crítica del idealismo-, Feuerbach no logra desprenderse del enfoque con-

templativo, conforme al cual la labor de la filosofía se reduce a interpretar la realidad. La propuesta de Marx exige en su lugar, el abandono de esa perspectiva y la adopción de un nuevo ideal rector, según el cual la actividad filosófica debe estar orientada a modificar el mundo, bajo la guía del punto de vista materialista dialéctico.

> "Tesis 11: Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo."
>
> "Tesis 10: El punto de vista del materialismo moderno es la sociedad civil; el del materialismo moderno, la sociedad humana o la humanidad social." (Marx; 1985: 668)

El materialismo histórico no era para Marx una teoría de una historia ya acabada, sino una herramienta de análisis con el cual ordenar el material empírico que proveían los hechos históricos y que permitía ordenar esos datos bajo las etapas de la evolución social. De este modo sostenía, se evitarían los errores cometidos por los empiristas e idealistas, al tomar como punto de partida explicativo del orden y la evolución social, a las relaciones económicas reales, base de las instituciones políticas y culturales.

"Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. Es decir, no se parte de los que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre real, que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los

ecos de este proceso de vida. También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia social que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio cambian también, al cambiar esa realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia. Desde el primer punto de vista, se parte de la conciencia como del individuo viviente; desde el segundo punto de vista, que es el que corresponde a la vida real, se parte del mismo individuo real viviente y se considera la conciencia solamente como su conciencia. Y este modo de considerar las cosas no es algo incondicional. Parte de las condiciones reales y no las pierde de vista ni por un momento, Sus condiciones son los hombres, pero no vistos y plasmados a través de la fantasía, sino en su proceso de desarrollo real y empíricamente registrable, bajo la acción de determinadas condiciones. Tan pronto como se expone este proceso activo de vida, la historia deja de ser una colección de hechos muertos, como lo es para los empiristas, todavía abstractos, o una acción imaginaria de sujetos imaginarios como para los idealistas". (Marx; 1970: 26 y 27)

Alcance del término determinación

Para explicar la evolución social y el cambio social, Marx apela a un macro mecanismo (Marx, 1857; 67 y 68)

que se funda en la contradicción dialéctica existente entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción -la base económica de la sociedad- y entre ésta y el marco institucional político y jurídico montado sobre ella. De la tensión entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de propiedad y entre la infraestructura y la superestructura, resulta la transformación del orden jurídico-político e ideológico. A este principio metodológico al que denomina "hilo conductor de mis estudios", Marx lo complementa con otra tesis fundamental que postula a la lucha de clases como motor del cambio social[5]. Esto puede entenderse como una contradicción en el pensamiento de Marx, la cual se resuelve si se concibe a la lucha de clases como una manifestación en el plano superestructural de las contradicciones presentes en la base económica. Ahora bien, la relación entre los elementos componentes de la infraestructura y entre esta y la superestructura es definida por Marx como de determinación:

"En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus

[5] "La historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de las luchas de clase. Hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos, maestros y oficiales, en una palabra: opresores y oprimidos se enfrentaron siempre, mantuvieron una lucha constante, velada unas veces y otras franca y abierta; lucha que terminó siempre con la transformación revolucionaria de toda la sociedad o el hundimiento de las clases en pugna... La moderna sociedad burguesa, que ha salido de entre las ruinas de la sociedad feudal, no ha abolido las contradicciones de clase. Únicamente ha sustituido las viejas clases, las viejas condiciones de opresión por otras nuevas. Nuestra época, la época de la burguesía, se distingue, sin embargo por haber simplificado las contradicciones de clase, que se enfrentan directamente: la burguesía y el proletariado." (Marx, Karl- Engels, Friedrich: *El manifiesto comunista. Pag. 5-6)*

fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio (Uberbau) jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina (bedingen) el proceso social, político e intelectual de la vida en general." (Marx; 1957: 66)

Este fragmento permitió que se hicieran interpretaciones de esta relación como si fuera causal, propia de un materialismo mecanicista, tomando a la base como la causa mecánica de los fenómenos superestructurales. Pero esta lectura determinista, economicista y reduccionista, se ve fuertemente relativizada si se toma en cuenta las siguientes consideraciones realizadas por Engels:

"...según la concepción materialista de la historia, el factor que en última instancia determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el único determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda. La situación económica es la base, pero los diversos factores de la superestructura que sobre ella se levanta –las formas políticas de la lucha de clases y sus resultados, las Constituciones que, después de ganada una batalla redacta la clase dominante, etc.; las formas jurídicas, e incluso los reflejos de todas estas luchas reales en el cerebro de los participantes, las teorías políticas, jurídicas, filosóficas, las ideas religiosas y el desarrollo ulterior de éstas hasta convertirlas en un sistema de dogmas- ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan predominantemente en muchos casos su

forma. Es un juego mutuo de acciones y reacciones entre todos estos factores, en el que a través de toda la muchedumbre infinita de casualidades..., acaba imponiéndose como necesidad el movimiento económico." (Marx; 1890)

Por lo tanto, parece más adecuado entender las relaciones entre los distintos niveles de una totalidad socio histórica -fuerzas productivas, relaciones de producción, marco jurídico-político y formas de conciencia social- como articulados dialécticamente entre sí, pero dejando a la base económica el rol del componente que posee una primacía ontológica y analítica frente a los otros niveles de la totalidad social, los que a su vez re-accionan sobre la infraestructura económica, aunque ésta es el determinante que opera en última instancia y por lo tanto no de un modo mecánico.

C. La propuesta teórica de Karl Marx

Nota introductoria

Lo que aquí se presentan son algunos aspectos de la propuesta teórica desarrollada por Karl Marx que no pretende ser exhaustiva ni analítica sino más bien descriptiva, y tiene el objetivo central de aportar al lector una introducción inicial -primaria y rudimentaria- al recorrido de algunos de los aportes teórico - conceptuales del pensamiento de este autor.

La selección temática realizada en este capítulo tampoco pretende constituirse en la única opción posible de lectura del abundante material escrito por Marx, sino que tiene el carácter de una síntesis orientada a rescatar algunos aportes sociológicos que realizó a través de su obra.

Se sugiere, además, la lectura complementaria del material que se cita aquí como referencia bibliográfica, porque en él se encontrará el desarrollo acabado de las ideas del autor a la vez que permitirá al lector la realización de análisis adicionales, surgidos directamente de la letra del propio Marx.

Acerca de la producción en la sociedad

El eje del análisis de gran parte de la producción teórica de Karl Marx –sobre todo desde 1857– es su preocupación por desarrollar la "teoría del valor trabajo"; para lo cual fue necesario desmenuzar la lógica del sistema capitalista de producción de mercancías. Esto se lograría exponiendo el sistema de la economía burguesa de manera crítica, a través de la crítica de las categorías económicas. (Marx; 1997: 116)

Después de 15 años de estudios sobre la economía capitalista –y habiendo escrito otras obras no estrictamente dedicadas a la economía– en la "Introducción de 1857"[6] Marx bosquejó un plan de exposición en el que desarrolló los principios generales de la lógica con la que pensaba el capitalismo y que funciona como hilo conductor de sus razonamientos.

Para comprender la lógica, es decir, cómo opera el capitalismo era necesario analizar la sociedad desde una **perspectiva macro sociológica**, enfatizando en la **reproducción material** de la existencia física de los individuos, a la vez que entenderla como consecuencia del **desarrollo**

[6] La Introducción se encuentra en un cuaderno inicialado con una M. Se comenzó a redactar el 23 de agosto de 1857. Marx, K. Grundrisse. Op.Cit.

histórico de la sociedad. Esto fue afirmado en una profunda crítica que Marx hace a los Economistas Clásico, a quienes acusaba de sostener que los individuos aparecen como puestos por la naturaleza –conforme a ella– y los hechos sociales como dados naturalmente y no como producto de la historia, es decir, no como el resultado del hacer de los hombres.

Coherente con esta crítica Marx estudia los individuos del siglo XVIII como el resultado del desarrollo histórico que muestra la disolución de las formas de sociedad feudal y la evolución de fuerzas productivas desplegadas desde el siglo XVI cuando, aún de un modo incipiente, comenzaron a producirse los cambios que harían posible que la sociedad europea llegue al siglo XVIII con una forma de sociedad capitalista basada en el trabajo asalariado.

¿Por qué empieza Marx analizando la producción para explicar cómo funciona la sociedad?

En consonancia con su crítica al idealismo hegeliano según el cual las relaciones entre los hombres, todos sus actos y su modo de conducirse son producto de su conciencia (Marx y Engels; 1970:18), Marx afirmará que "La primera premisa de toda historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivientes. El primer estado de hecho comprobables es, por tanto, la organización corpórea de estos individuos y, como consecuencia de ello, su comportamiento hacia el resto de la naturaleza. Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que (y este es el primer hecho histórico) comienza a *producir* sus medios de vida... Lo segundo es que la satisfacción de esta primera necesidad requiere la

adquisición del instrumento necesario y esto conduce a nuevas necesidades... El tercer factor que aquí interviene... es el de que los hombres que renuevan diariamente su propia vida comienzan al mismo tiempo a crear a otros hombres, a procrear: es la relación entre hombre y mujer, entre padres e hijos, la *familia...*" (Marx y Engels; 1970 : 19, 28, 29)

Para analizar la *producción* como categoría sociológica es necesario distinguir entre lo que Marx denomina la "producción en general" y la "producción en un estadio determinado del desarrollo social". La primera es una abstracción que pone de relieve lo común a todos los modos de producción a lo largo del desarrollo de la humanidad, tanto los modernos como los antiguos y consiste en que "Toda producción es apropiación de la naturaleza por parte del individuo en el seno y por intermedio de una forma de sociedad determinada." (Marx; 1857: 5)

A Marx esta separación analítica[7] entre "producción en general" y "producción particular" le sirve para mostrar que el capitalismo es sólo una forma, entre otras posibles, en que la sociedad satisface sus necesidades.

Comienza analizando la producción en general y la divide en **Momentos de la reproducción económica de la sociedad**, que existen en todas las formas históricas cono-

[7] Se afirma que la separación es sólo "analítica" porque en realidad no son dos cosas separadas: la "producción en general" se encuentra desplegada en un modo de "producción particular", propio de un determinado momento histórico. Por esta razón, estudiar un particular modo de producción, por ejemplo el capitalismo, permite ver cuáles son los elementos comunes a otros modos de producción y cuáles son los aspectos específicos de éste modo en particular, que lo hace diferente de otros que se desarrollaron en otros momentos de la historia humana.

cidas a lo largo de la humanidad: **Producción, Distribución, Cambio y Consumo.**

El análisis que realiza comienza con una crítica a los Economista Clásicos (David Ricardo, Adam Smith, Stuat Mill, etc.), de los que afirmará, en líneas generales, que el estudio que realizan de estos cuatro momentos es lineal: "...la producción aparece como el punto de partida, el consumo como el punto terminal, la distribución y el cambio como el término medio..." (Marx; 1957: 5) A esta idea sostenida por lo economistas clásicos Marx contrapondrá un razonamiento que muestra cómo los cuatro momentos conforman una unidad dialéctica.

Considerando en primer lugar la relación entre **Producción y Consumo,** para Marx existe consumo durante el proceso productivo: el sujeto que trabaja consume sus capacidades físicas y mentales y también se consumen los medios de producción (materias primas y herramientas). Con relación al consumo del producto elaborado, Marx afirmará que éste produce la *necesidad* de una nueva producción y la producción crea el *material* que se va a consumir (el objeto) y el *modo* en que ese objeto debe ser consumido.

Si se toma ahora la dupla **Producción y Distribución** Marx afirmará que según una concepción superficial, la distribución aparece como distribución de los productos y de tal modo, como independiente de la producción. Sin embargo, antes de ser distribución de los productos (en la etapa anterior a la producción y anterior a la producción misma) la distribución es:

1) Distribución de los instrumentos de producción: conforme la clase social a la que cada individuo pertenece, entraría en la producción como capita-

lista (si posee la propiedad de los instrumentos de producción) o como asalariado (si no los posee)

2) Distribución de los miembros de la sociedad entre las distintas ramas de la producción (Por ejemplo, si un pueblo conquistador divide al país entre los conquistadores e impone así una determinada repartición de tierra, esto es, quiénes van a producir y en qué rubros: industria, agro, etc.).

Si se considera ahora la relación entre **Producción y Cambio** Marx afirmará que este último no es sólo aquel momento que permite que la mercancía esté en manos de los consumidores, sino que también hay cambio en la producción misma, donde se *cambian* actividades y capacidades de los sujetos para producir, así como hay cambio de productos (materias primas por ejemplo) para obtener el producto acabado.

En síntesis, Marx afirmará que "no es que la producción, la distribución, el intercambio y el consumo sean idénticos, sino que constituyen las articulaciones de una totalidad, diferenciaciones dentro de una unidad." (Marx; 1857: 20) Y además aclara que, sin negar las relaciones entre ellos que se han establecido hasta aquí, de estos cuatro momentos, la producción es la más importante: el punto inicial del proceso.

El modo de producción

El Modo de Producción es definido por Marx como: "El modo como los hombres producen sus medios de vida y depende, ante todo, de la naturaleza misma de los medios de vida con que se encuentran y que se trata de reproducir." (Marx; 1970: 18) Este modo de producción no de-

be considerarse solamente en cuanto es la reproducción de la existencia física de los individuos, sino que también deberá considerarse la ideología. En otras palabras, el Modo de Producción posee una estructura material (económica) y una superestructura ideológica.

Los elementos que conforman la **Estructura Material** son las **Fuerzas Productivas** y las **Relaciones Sociales de Producción** mientras que en la superestructura ideológica encontramos las **formas de conciencia social** y el **Estado.**

Estructura material: fuerzas productivas y relaciones sociales de producción

Para analizar este aspecto de la sociedad, Marx desarrolla el concepto de **Proceso de Trabajo** cuya finalidad es la de producir objetos útiles (lo que Marx llamará "valores de uso"). Esto se logra cuando cualquier hombre "...Pone en acción las fuerzas naturales que forman su corporeidad, los brazos y las piernas, la cabeza y la mano para transformar un objeto cualquiera (por ejemplo materias de la naturaleza) en productos que satisfagan sus necesidades.

Los **elementos simples** del Proceso de trabajo son:

1) La *actividad orientada* a un fin, o sea, el trabajo mismo que el sujeto realiza para modificar un objeto y adaptarlo a su necesidad
2) El *Objeto* de trabajo son las cosas que el sujeto transforma para satisfacer sus necesidades. Por ejemplo la tierra, la madera del árbol son objetos naturales.
3) Los *Medios* de trabajo: Es el elemento que media la relación entre el sujeto que transforma y el objeto

que es transformado: "Es aquel objeto o conjunto de objetos que el obrero interpone entre él y el objeto que trabaja y que le sirve para *encauzar* su actividad sobre este objeto." (Marx; 1986: 133)

4) El *resultado* del proceso, también llamado *producto*, que es un *valor de uso*, es decir una cosa adaptada a las necesidades humanas mediante un cambio de forma. (Marx; 1986: 133)

Estos elementos que entran en el proceso de trabajo conforman las **Fuerzas Productivas:**

1) La **Fuerza de Trabajo**, es decir, el trabajo humano o trabajo vivo, a lo que deben sumarse los **métodos** que los trabajadores utilizan para producir y el conocimiento o Know How Social (el "saber cómo") producido, acumulado y enseñado socialmente para desempeñar el trabajo (los diversos trabajos en general).
2) Los **objetos de trabajo**, que incluyen **fuerzas naturales** (la caída de agua de un río o la fuerza eólica producto del viento, etc.), la **materia bruta**, que incluye todos aquellos elementos extraídos de la naturaleza que no poseen un proceso de trabajo anterior (por ejemplo el mineral extraído de una montaña, la tierra, los frutos de árboles, etc.) y la **materia prima** que es todo aquel objeto "filtrados por un *trabajo anterior*... que ya experimentó, por medio del trabajo, una cierta transformación. (Marx; 1986: 131)
3) Los **Instrumentos o Medios de Trabajo** que también poseen trabajo incorporado (son el producto del trabajo humano), y su calidad de fuerza productiva se encuentra en el hecho de que potencian la propia capacidad del obrero, permitiendo un desarrollo mayor de la fuerza de trabajo humana, que en el capita-

lismo tiene el objetivo de lograr un incremento en la ganancia del capitalista. Dentro de estos deberán incluirse las herramientas, los Instrumentos, las máquinas, etc. Los medios de trabajo también son las *condiciones materiales generales* que permiten el desarrollo del proceso productivo: instalaciones, edificios, rutas, redes de tendido eléctrico o telefónico, etc. Todas estas fuerzas productivas también suponen el desarrollo de un conocimiento social, que está objetivado, es decir, plasmado en esta tecnología.

El segundo componente de la Estructura Material son las **Relaciones Sociales de Producción** que son las relaciones sociales que establecen los sujetos entre sí para producir, que hacen del "proceso de trabajo general" un "proceso de trabajo particular", en este caso, un proceso de producción capitalista.

Estas **Relaciones Sociales de Producción** son:

1) **La Propiedad** es una relación social de producción porque es la manera en que los sujetos se relacionan entre sí, apropiándose de lo necesario para vivir, cuya expresión jurídica es la propiedad. Es una relación entre personas y no entre cosas, porque de hecho nadie le dice a su casa "vos sos mía" sino que se lo dice a los demás sujetos. De allí que se considere a la propiedad como una relación social excluyente, debido a que excluye de lo definido como propio a todos los demás sujetos.

Para Marx hay diferentes formas de **propiedad** y que dependen del momento histórico que estemos analizando. "La **primera forma de propiedad** es la **propiedad de la tribu**. Esta forma de propiedad presupone la existencia de una gran masa de tierras sin cultivar... **La segunda forma**

de propiedad está representada por la **antigua propiedad comunal y estatal**, que brota como resultado de la fusión de diversas tribus para formar una *ciudad*, mediante acuerdo voluntario o por conquista, y en la que sigue existiendo la esclavitud. Junto a la propiedad comunal, va desarrollándose ya, ahora, la propiedad privada mobiliaria, y más tarde la inmobiliaria, pero como forma normal, supeditada a aquella. Es la propiedad privada en común de los ciudadanos activos del Estado, obligados con respecto a los esclavos a permanecer unidos en este tipo natural de asociación... **La tercera forma** es la de la **propiedad feudal o por estamentos.** La Edad Media tenía como punto de partida el *campo*. Había una población escasa, diseminada en grandes áreas... Los últimos siglos del Imperio Romano decadente y la conquista por los propios bárbaros destruyeron una gran cantidad de fuerzas productivas... Durante la época feudal, la forma fundamental de la propiedad era la de la propiedad territorial con el trabajo de los siervos a ella vinculados, de una parte, y de otra el trabajo propio con un pequeño capital que dominaba el trabajo de los oficiales de los gremios. La estructuración de ambos factores hallábase determinada por las condiciones limitadas de la producción, por el escaso y rudimentario cultivo de la tierra y por la industria artesanal." (Marx; 1970: 23, 24) La **cuarta forma de propiedad** es la **propiedad privada basada en el trabajo asalariado.** Esta forma de propiedad brotó de la estructura económica de la sociedad feudal. El productor directo (siervo de la gleba) se convirtió en vendedor libre de su fuerza de trabajo. "A su vez, los capitalistas industriales... tuvieron que desalojar no sólo a los maestros de los gremios artesanos, sino también a los señores feudales, en cuyas manos se concentraban las fuentes de la riqueza... Sirve de base a todo este

proceso la *expropiación que priva de su tierra al productor rural, al campesino*."(Marx; 1986: 608 y 609). También **cambió la propiedad de la tierra**: "*El patrimonio eclesiástico era el baluarte religioso detrás del cual se atrincheraba el viejo régimen de propiedad territorial*." (Marx; 1986: 614 y 615)

2) La División del Trabajo

La división del trabajo está íntimamente vinculada a la propiedad. Las diferentes fases de la división del trabajo son otras tantas formas distintas de la propiedad; o, dicho en otros términos, cada etapa de la división del trabajo determina también las relaciones de propiedad del instrumento y el producto del trabajo. En la forma tribual de propiedad "la división del trabajo se halla todavía muy poco desarrollada y no es más que la extensión de la división natural del trabajo existente en el seno de la familia." (Marx y Engels; 1970: 21)

Durante el periodo feudal la división del trabajo se desarrolló muy poco: "En la agricultura, la división del trabajo veíase entorpecida por el cultivo parcelado... en la industria no existía división del trabajo dentro de cada oficio, y muy poca entre unos oficios y otros."(Marx y Engels; 1970: 21)

Desde la perspectiva del capitalismo, debería considerarse la división del trabajo en general en sus grandes sectores, la agricultura, la industria, etc. También como *división del trabajo* dentro de un taller como *en el caso concreto o singular.*

3) Las formas de Cooperación

Las formas de cooperación constituyen la contracara

de las formas de división del trabajo, ambas pueden analizarse según las características específicas que adquieren en cada momento histórico particular. La forma de cooperación que corresponde al capitalismo.

"La *forma de trabajo de muchos* obreros coordinados y reunidos con arreglo a un plan en el *mismo* proceso de producción o en procesos de producción distintos, pero *enlazados*, se llama *cooperación*. la *suma mecánica de fuerzas* de los diversos obreros es algo sustancialmente distinto de la potencia social de fuerzas que desarrollan muchos brazos coordinados *simultáneamente en la misma operación indivisa*: levantar un peso, hacer girar una manivela, retirar un obstáculo del camino, etc. En estos casos, el fruto del trabajo combinado no podría alcanzarse por el trabajo individual, o sólo podría alcanzarse en un plazo de tiempo mucho más largo o en una escala diminuta. La cooperación no tiende solamente a potenciar la fuerza productiva individual, sino a crear una fuerza productiva nueva, con la necesaria característica de *fuerza de masa*." (Marx; 1986: 262)

Hay una forma de cooperación que Marx denomina *Cooperación Simple* que consiste en que muchos obreros ejecuten, a la misma vez, el mismo trabajo, por ejemplo, que todos los obreros coloquen una misma pieza a un producto. En el otro caso, denominado *Cooperación Compleja* diversos grupos de trabajadores ejecutan un trabajo consecutivos, al igual que en las líneas de montaje, que están coordinados entre ellos para que el resultado de una fase pase a la otra.

4) Las Relaciones Técnicas de Producción

Las relaciones técnicas de producción se refieren a la

relación que tiene el obrero con las herramientas e incluye el saber en general y el saber hacer en particular, como parte de los atributos subjetivos de la fuerza de trabajo así como el conocimiento sobre el *objeto de trabajo*, la destreza en el uso de las herramientas, la precisión de la herramienta, etc.

Marx afirmará que "... *un oficio manual en las diversas operaciones parciales que lo integran,* sean simples o complejas, la ejecución de estas operaciones dependen de la fuerza, la destreza, la rapidez y la seguridad del obrero individual en el manejo de su herramienta."(Marx; 1986: 274). A esto Marx lo denominará: *base técnica estrecha.*

Las relaciones técnicas de producción tienen un carácter heredado, en el sentido de que y "... son *transmitidas* de generación en generación y de padres a hijos... El rendimiento del trabajo no depende sólo del virtuosismo del obrero, sino que depende también de la *perfección de las herramientas* con que trabaja..." (Marx; 1986: 276)

Superestructura ideológica

Este aspecto del Modo de Producción incluye todos los aspectos denominados **ideológicos** que Marx explica como formas de **conciencia social y las relaciones jurídico–políticas,** o lo que es lo mismo: El Estado.

Esta superestructura ideológica implica la producción de ideas y representaciones:

"...aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje de la vida real. Las representaciones, los pensamientos, el comercio espiritual de los hombres... y la

producción espiritual, tal y como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafisica, etc., de una pueblo. Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero los hombres reales y actuantes... La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real."(Marx y Engels; 1970: 25)

La conciencia es concebida como un producto social, esto significa que no tiene un origen en explicaciones metafísicas sino que son los propios individuos los que las generan. La conciencia está relacionada con la percepción del mundo que rodea al sujeto: "La conciencia es, ante todo, conciencia del mundo inmediato y sensible que nos rodea y conciencia de los nexos limitados con otras personas y cosas... la conciencia de la necesidad de entablar relaciones con los individuos circundantes es el comienzo de la conciencia de que el hombre vive, en general, dentro de una sociedad." (Marx y Engels; 1970: 31)

Así, para Marx las ideas -la producción intelectual- están íntimamente vinculadas a lo material, es decir, no pueden existir en forma independiente a la estructura material de la sociedad: "¿Acaso se necesita una gran perspicacia para comprender que con toda modificación sobrevenida en las condiciones de vida, en las relaciones sociales, en la existencia social, cambian también las ideas, las nociones y las concepciones, en una palabra, la conciencia del hombre?. ¿Qué demuestra la historia del hombre sino que la producción intelectual se transforma con la producción material? " (Marx y Engels; 1986: 60)

Al tener esta estrecha vinculación estructura material e ideología, y considerando que para Marx la sociedad capi-

talista (como todos los otros modos de producción) es una sociedad desigual en la que existe la dominación de unos individuos sobre otros, las ideas no pueden permanecer ajenas a esta estructura de desigualdad, y por tanto también van a formar parte de las formas de dominación: "Las ideas dominantes en cualquier época no han sido nunca más que las ideas de la clase dominante" (Marx y Engels; 1986: 60)

Esto, argumenta el autor se debe a que "...la clase que ejerce el poder *material* dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder *espiritual* dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se somentan, al propio tiempo, por término medio, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente." (Marx y Engels; 1970: 50)

Marx explica el hecho de que la clase dominante también sea la que produce las ideas dominantes en una época determinada aseverando que quienes forman la clase dominante también tienen conciencia de ello y "piensan a tono con ello" y por lo tanto dominan también como pensadores, como "productores de ideas", que regulen la producción y distribución de las ideas de su tiempo... "(Marx y Engels; 1970: 51)

La situación de dominación ideológica genera lo que Marx denomina "falsa conciencia" que no es más que la adopción de las ideas de la clase dominante como si fueran las ideas de la clase proletaria o dominada. Y éste es un trabajo que realiza la burguesía (en el capitalismo) para permanecer en la situación de dominio. "En efecto, cada nueva clase que pasa a ocupar el puesto la que domino an-

tes de ella se ve obligada, para poder sacar adelante los fines que persigue, a presentar su propio interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad, es decir, expresando esto mismo en términos ideales, a imprimir a sus ideas la forma de lo general, a presentar estas ideas como las únicas racionales y dotadas de vigencia absoluta." (Marx y Engels; 1970: 52)

La "falsa conciencia" aparece para Marx como una visión invertida de las cosas que tienen los trabajadores respecto de la realidad, que hace que esta clase social dominada, en vez de producir ideas propias de su clase, en virtud del trabajo intelectual que realiza la burguesía, reproducen las ideas dominantes creyéndolas propias de su clase. "... y si en toda la ideología de los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico." (Marx y Engels; 1970: 22)

El otro elemento que compone la superestructura es el Estado, que así como ocurre con las ideas en general también éste está vinculado al Modo de Producción, y es el modo político que la clase dominante utiliza para sostener su dominio. En cada Modo de Producción hubo una relación jurídico –política particular: durante el feudalismo era " una asociación armada y autónoma de la comuna..", durante el periodo de la manufactura fue el "contrapeso de la nobleza en las monarquías feudales o absolutas..." y en el capitalismo la burguesía "...conquistó finalmente la hegemonía exclusiva del Poder político del Estado representativo moderno. El gobierno del Estado moderno no es más que una junta que administra los negocios comunes de to-

da la clase burguesa." (Marx y Engels; 1986: 37)

A través del Estado la clase dominante aglomeró la población y con ello centralizó los medios de producción, la burguesía ha "... concentrado la propiedad en manos de unos pocos. La consecuencia obligada de ello ha sido la centralización política... Las provincias independientes, ligadas casi únicamente por lazos federales, con intereses, leyes, gobiernos y tarifas aduaneras diferentes, han sido consolidadas en *una* sola nación, bajo *un* solo gobierno, *una* sola ley, *un* solo interés nacional de clase y *una* sola línea aduanera." Marx afirmará que "Cada etapa de la evolución recorrida por la burguesía ha sido acompañada del correspondiente éxito político" (Marx y Engels; 1986: 41)

La mercancía y alienación

El Modo de Producción Capitalista se diferencia de otros modos de producción, entre otras cosas porque cada uno de los elementos del proceso de trabajo no son tan importantes en sí mismos como por lo que equivalen en dinero.

Para el capitalista que adelanta el dinero para que se realice el proceso productivo, el trabajo es una mercancía que él compra por determinado tiempo y que paga con salario. Los objetos de trabajo también constituyen un dinero adelantado por el capitalista en materias primas, por ejemplo, algodón comprado por un capitalista para la elaboración industrial de pantalones. Así mismo el capitalista adelanta dinero para tener las herramientas e infraestructura donde se desarrollará el proceso de trabajo.

El resultado de este proceso es una **Mercancía** que es del capitalista y que tiene la cualidad de ser intercambiada

por determinada cantidad de dinero en el mercado. "*...el producto es propiedad del capitalista* y no del productor directo, es decir, del obrero. El capitalista paga, por ejemplo, el *valor de un día de fuerza de trabajo.* Es, por lo tanto, dueño de utilizar como le convenga, durante un día el uso de esa fuerza de trabajo, ni más ni menos que el de otra mercancía cualquiera... que también es propiedad suya" (Marx; 1986: 137)

Además el capitalista persigue dos objetivos. "En primer lugar, producir un valor de uso que tenga un valor de cambio (que pueda cambiarse por dinero), una *mercancía.* En segundo lugar, producir una *mercancía cuyo valor sea mayor que la suma de valores invertidos en su producción,* es decir, de los medios de producción y de la fuerza de trabajo, por los que *adelantó* dinero... Sabemos que el valor de toda mercancía se determina por la cantidad de *trabajo materializado* en su valor de uso, por *el tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción.*" (Marx; 1986: 138)

Entre el dinero adelantado al inicio del proceso productivo y el que hay al final, cuando la mercancía se vendió, hay más dinero que el invertido. De los elementos que componen el proceso de producción, el único que puede agregar más valor al proceso es el trabajo humano porque la fuerza de trabajo, durante el tiempo que trabaja para el capitalista produce más valor del necesario para reponerse como fuerza de trabajo. En otras palabras, produce más mercancías que aquellas necesarias para completar el valor de su salario. Ese "plus" de valor que el trabajador produce es la plusvalía, un excedente de valor que se apropia el capitalista por ser el propietario de todos los elementos que componen el proceso.

Si tomamos como ejemplo al campesino sujeto al señor feudal éste, con sus propios medios de producción, trabaja la tierra durante tres días a la semana, supongamos. Los tres días restantes los dedica a trabajar para sí mismo. El obrero en el capitalismo utiliza medios de producción que no son propios y vende su fuerza de trabajo por un salario. Por lo tanto lo producido tampoco le pertenece.

Las mercancías tienen la cualidad de ser **valor de uso** y poseer **valor de cambio.** El valor de uso se efectiviza únicamente en el uso o en el consumo... El valor de cambio se presenta como relación cuantitativa, proporción en que se intercambian valores de uso de una clase por valores de uso de otra clase, una relación que se modifica constantemente según el tiempo y el lugar. (Marx; 1986: 4)

El desarrollo minucioso de lo que es la mercancía para Marx se justifica porque constituye la piedra angular de su teoría del trabajo como valor a la vez que es la base del concepto de **Alienación.**

Comienza afirmando que "A primera vista, una *mercancía* parece ser una cosa trivial, de comprensión inmediata. Pero analizándolas, vemos, que son objetos muy intricados" (Marx; 1986: 37 a 39) Lo misterioso de las mercancías reside en que esconden que son producto del trabajo humano y aparecen como si fueran objetos independientes de los sujetos que la produjeron. Al aparecer como una "relación entre cosas" también se muestra al margen de sus productores. De allí que los individuos que las producen las sientan ajenas a ellos. El trabajador, al no ser dueños de lo que produce (porque es propiedad del capitalista) y al trabajar por un salario (por medio del cual luego comprarán en el mercado las mercancías que necesiten para vivir), no perciben que en esas mercancías hay trabajo

propio.

"...los trabajos privados *aparecen* no como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos, sino como *relaciones materiales* entre personas y *relaciones sociales entre cosas.*" (Marx; 1986: 40)

Por otro lado, esas mercancías se intercambian por **dinero** (que es también una mercancía especial) que opera como equivalente general, con relación a la cual, todas las demás mercancías equiparan su valor de cambio.

De esta apariencia por la cual las mercancías (a través del intercambio por dinero) parecen tener "relaciones entre sí" al margen de los sujetos, como si fueran autónomas y no producto del trabajo de los hombres se genera la alienación. Esto es: los individuos no reconocen a las mercancías como conteniendo su trabajo, porque aparecen "autonomizadas" de los individuos, como con vida propia. El individuo no siente que esa mercancía posea condensado, objetivado, su propio trabajo.

Por otro lado, la alienación se plantea a partir de las relaciones sociales de cooperación y de división del trabajo, cuando ésta última aparece como una división "natural" y no como un producto de las clases a la que cada sujeto pertenece. "...mientras las actividades no aparecen divididas voluntariamente, sino por modo natural, los actos propios del hombre se erigen ante él en un poder ajeno y hostil, que le sojuzga, en vez de ser él quien lo domine. (Marx; 1986: 36) La cooperación de los diferentes individuos, por no tratarse de una cooperación voluntaria, se les aparece no como un poder propio, asociado, sino como un poder ajeno, situado al margen de ellos, que no saben de dónde procede ni a dónde se dirige y que, por tanto, no

pueden ya dominar... Con esta "enajenación", para expresarnos en términos comprensibles para los filósofos, sólo puede acabarse partiendo de dos premisas prácticas" (Marx; 1986: 36)

También existe una relación alienada con el Estado, de la que Marx afirmará: "Esta plasmación de las actividades sociales, esta consolidación de nuestros propios productos en un poder material erigido sobre nosotros, sustraído a nuestro control..., en cuanto *Estado,* toma una forma propia e independiente, separada de los reales intereses particulares y colectivos y, al mismo tiempo, como una comunidad ilusoria, pero siempre sobre la base real de los vínculos existentes." (Marx; 1970: 35)

Así mismo, la enajenación se produce en el capitalismo en el ámbito ideológico, cuando

"... la apariencia de que las ideas dominantes no son las de la clase dominante, sino que están dotadas de un poder propio, distinto de esta clase." (Marx; 1970: 51)

En todas las sociedades sus miembros hacen que los productos de la naturaleza resulten apropiados a las necesidades humanas (los elaboran), es decir producen objetos útiles para vivir, pero en el capitalismo en particular, la forma en que se desarrollan las fuerzas productivas y la particularidad de las relaciones de producción existentes hacen que la relación del trabajador con su trabajo, con el producto de él y aún con las formas ideológicas le parezcan ajenas, separadas de él y externas. Este hecho, a su vez, permite que la autonomización de las relaciones adquieran un poder que lleve a que se le impongan a los individuos, obligándolos en cierto sentido a obrar por la fuerza de la coerción, ya que tanto el trabajo como el producto le aparecen como impuesto, forzado.

Esto se ve reforzado por la división de clases, que produce, además la alienación del hombre por el hombre, que está planteada en términos de dominación en virtud, esencialmente, de la forma de propiedad imperante.

La concepción de Marx respecto del cambio social: relaciones entre estructura material e ideología

Karl Marx introduce el concepto de **Modo de Producción** como categoría analítica que le permite analizar el modo de vida que los individuos se dan, que no se limita a las **relaciones sociales materiales** que permiten reproducción de su existencia física sino que incluye el modo en que piensan, es decir las **relaciones ideológicas** - denominado por Marx como las **formas de conciencia social, y las relaciones jurídico–políticas,** es decir el Estado. Como se afirmara en la primera parte del texto, se deberá comprender la relación entre la producción material y las relaciones ideológicas como una relación dialéctica.

La idea de reproducción social que desarrolla Marx, entonces, considera que "Cualquiera que sea la forma social del proceso de producción, éste tiene que ser necesariamente un proceso continuo o recorrer periódica y repetidamente las mismas fases. Ninguna sociedad puede dejar de consumir, ni puede tampoco, por tanto, dejar de producir. Por consiguiente, todo proceso social de producción considerado en sus constantes vínculos y en el flujo ininterrumpido de su renovación es, al mismo tiempo, un proceso de reproducción" (Marx; 1986: 476)

Y también afirmará que "...toda forma de reproducción engendra sus propias instituciones jurídicas, su propia forma de gobierno, etc. La rusticidad de la incomprensión

consiste precisamente en no relacionar sino fortuitamente fenómenos que constituyen un todo orgánico, en ligarlos a través de un nexo meramente reflexivo." (Marx; 1857: 8)

Respecto de la relación dialéctica que existe entre las relaciones sociales materiales y las relaciones ideológicas Marx escribirá que "La observación empírica tiene necesariamente que poner de relieve en cada caso concreto, empíricamente y sin ninguna clase de falsificación, la trabazón existente entre la organización social y política y la producción. La organización social y el Estado brotan constantemente del proceso de vida de determinados individuos. (Marx; 1970: 25 y 26)

Si la sociedad que Marx concibe debe comprenderse como la interrelación entre la reproducción material y la ideológica, por "la trabazón existente entre la organización social y política y la producción", es decir que ambos aspectos de la vida social: ideas, representaciones y actividad material se encuentran entrelazadas, la noción de **cambio social** en este autor no puede considerarse como la modificación en uno sólo de esos dos ámbitos, sino que deberá producirse un cambio en ambos. Y más aún, su concepción del cambio no es el de un simple tránsito de un estado a otro, sino que Marx habla de un **cambio revolucionario.**

Para comprender el cambio social en Marx, hay que analizar algunos aspectos del modo en que ese autor razona. En primer lugar, el hecho de que la lógica con la que funciona la sociedad es la del "conflicto", es decir que los procesos de crisis son parte de la evolución de la sociedad, son necesarios e inevitables, debido, fundamentalmente a que, bajo un razonamiento dialéctico, todo momento histórico contiene en sí contradicciones que en algún momento

llegan a la crisis para su resolución.

Esto significa, en primer lugar que son las contradicciones que existen en un modo de producción las que generan, en el proceso dialéctico de su resolución, el cambio revolucionario. En segundo lugar se fortalece la idea marxista de la historia como motor de la sociedad, en otras palabras, hay que analizar el proceso histórico para comprender los cambios revolucionarios que se han producido en el desarrollo humano, y que permiten a Marx hablar de un modo de producción propio del periodo tribual, un modo de producción esclavista, uno feudal, el actual que es el del capitalismo y uno futuro que es el comunismo.

Con relación a esto Marx afirmará que: "Ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y más altas relaciones de producción antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado en el seno de la propia sociedad antigua. Por eso la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar, pues, bien miradas las cosas, vemos siempre que estos objetivos solo brotan cuando ya se dan o, por lo menos, se están gestando, las condiciones materiales para su realización." (Marx; 1857: 10)

En el *Manifiesto Comunista* se encuentra afirmado que "Hemos visto, pues, que los medios de producción y de cambio, sobre cuya base se ha formado la burguesía, fueron creados en la sociedad feudal" (Marx y Engels; 2003: 41)

Cada uno de esos cambios sociales revolucionarios han implicado las modificaciones tanto de las **relaciones materiales** como **relaciones ideológicas**, y por tanto hay que explicarlos considerando ambos aspectos.

"...que estos tres momentos, la fuerza productiva, el estado social y la conciencia, pueden y deben necesariamente entrar en contradicción entre sí, ya que, con la división del trabajo, se da la posibilidad, más aún, la realidad de que las actividades espirituales y materiales, el disfrute y el trabajo, la producción y el consumo, se asigne a diferentes individuos, y la posibilidad de que no caigan en contradicción reside solamente en que vuelva a abandonarse la división del trabajo" (Marx; 1970: 33)

En lo que respecta a las **relaciones materiales**, el autor afirmará que para que exista un cambio revolucionario deberán producirse modificaciones en la estructura material de la sociedad. En un momento determinado del desarrollo de las Fuerzas Productivas (Fuerza de Trabajo, Medios de Producción) llegan a un punto en el que no se corresponden con las Relaciones Sociales de Producción; sobre todo con la forma de Propiedad, aunque también las formas de Cooperación, División del Trabajo y las Relaciones Técnicas se constituyen en barreras que impiden que las primeras continúen su desarrollo.

El cambio social a nivel de la estructura material es descripto por Marx cuando analiza: "En el desarrollo de las fuerzas productivas, se llega a una fase en la que surgen fuerzas productivas y medios de intercambio que, bajo las relaciones existentes, sólo pueden ser fuente de males, que no son ya tales fuerzas de producción, sino más bien fuerzas de destrucción (maquinaria y dinero)..." (Marx; 1970: 81) "Toda transformación del orden social, todo cambio de las relaciones de propiedad es consecuencia necesaria de la aparición de nuevas fuerzas productivas que han dejado de corresponder a las viejas relaciones de propiedad." (Marx y Engels; 2003: 94)

Pero también deberán considerarse – para poder hablar de un cambio revolucionario – las **modificaciones que se producen a nivel de la ideología**, que han sido simplificadas en la fórmula que da cuenta del paso de "la clase en sí a la clase para sí". Esta afirmación corresponde a la idea de que hay una **modificación en la conciencia de la clase** que por su situación se encuentra dominada y supone el paso de un estado de conciencia por el cual los individuos dominados reconocen el lugar que tienen (es decir, la situación de dominación) y se pasa a otro estado de conciencia en el que los sujetos pueden actuar, esto es, realizar acciones que permitan revertir su situación de sometimiento.

"Las condiciones económicas transformaron primero a la masa de la población en trabajadores. La dominación del capital ha creado a esta masa una situación común, intereses comunes. Así, pues, esta masa es ya una clase respecto al capital, pero aun no es una clase para sí. Los intereses que defiende se convierte en intereses de clase pero la lucha de clase contra clase es una lucha política." (Marx; *Miseria de la filosofía)*

La **situación de dominación** que provoca los cambios revolucionarios es desarrolla por Marx cuando afirma que "...surge una clase condenada a soportar todos los inconvenientes de la sociedad sin gozar de sus ventajas, que se ve expulsada de la sociedad y obligada a colocarse en la más resuelta contraposición a todas las demás clases; una clase que forma la mayoría de todos los miembros de la sociedad y de la que nace la conciencia de que es necesaria una revolución radical... al contemplar la posición en que se halla colocada ésta." (Marx; 1970: 81)

También el autor contempla **el cambio que deben**

manifestarse en el Estado, cuando cambia el modo de producción: "...las condiciones en que pueden emplearse determinadas fuerzas de producción son las condiciones de la dominación de una determinada clase de la sociedad, cuyo poder social, emanado de su riqueza, encuentra su expresión idealista – *práctica* en la forma de Estado imperante en cada caso, razón por la cual toda lucha revolucionaria está necesariamente dirigida contra una clase, la que hasta ahora domina." (Marx; 1970: 80)

El **Cambio social** que a Marx le permite describir el paso del Feudalismo al capitalismo, considera todos los aspectos antes descriptos. Así mismo, lo faculta para realizar un desarrollo prospectivo respecto del paso del capitalismo al comunismo.

Con relación al cambio del Modo de Producción Feudal al Modo de Producción Capitalista, (que para Marx implicó un cambio de forma en la explotación: *la explotación feudal se convirtió en explotación capitalista*" (Marx y Engels; 1986: 610) Marx considera el proceso histórico: "Para explicar la marcha de este proceso, no hace falta remontarse más atrás. Aunque los primeros indicios de producción capitalista se presentan ya, esporádicamente, en algunas ciudades del Mediterráneo durante el siglo XIV y XV, la *era capitalista* sólo data, en realidad, del siglo XVI." (Marx y Engels; 1986: 609)

Para Marx, "...el proceso que *engendra* el capitalismo sólo puede ser uno: el *proceso de disociación entre el obrero y la propiedad sobre las condiciones de su trabajo*, proceso que de una parte *convierte en capital* los medios sociales de vida y de producción, mientras de otra parte convierte a los productores directos en *obreros asalariados*." El autor, en una nota al pie de *El Capital*, aclara que

"No debe olvidarse jamás que el mismo siervo no sólo era *propietario*, aunque sujeto a tributo, de la parcela de tierra asignada a su casa, sino además *copropietario de los terrenos comunales...*" (Marx y Engels; 1986: 608 y 610)

"...La propiedad privada no ha existido siempre, cuando a fines de la Edad Media surgió el nuevo modo de producción bajo la forma de la manufactura, que no encuadraba en el marco de la propiedad feudal y gremial, esta manufactura, que no correspondía ya a las viejas relaciones de propiedad, dio vida a una nueva forma de propiedad: la propiedad privada. En efecto, para la manufactura y para el primer periodo de desarrollo de la gran industria no era posible ninguna otra forma de propiedad además de la propiedad privada..." (Marx y Engels; 2003: 94)

Estas afirmaciones dejan en claro el cambio en la Relación Social de Propiedad, que era la traba que impedía la continuidad en el desarrollo de las fuerzas productivas, pero además debió instalarse una nueva situación de dominación entre clases, ligadas a esa forma de relaciones sociales de propiedad: "...deben existir necesariamente una clase dominante que disponga de las fuerzas productivas de la sociedad y una clase pobre, oprimida." (Marx y Engels; 2003: 95)

Y aún más claramente, el paso del Feudalismo al Capitalismo es explicado por Marx en términos de las tensiones que el desarrollo de las fuerzas productivas generaron. "La antigua organización feudal o gremial de la industria ya no podía satisfacer la demanda, que crecía con la apertura de nuevos mercados. Vino a ocupar su puesto la manufactura. La clase media industrial suplantó a los maestros de los gremios; la división del trabajo entre las diferentes corporaciones desapareció ante la división del tra-

bajo en el seno del mismo taller. La gran industria moderna sustituyó a la manufactura; el lugar de la clase media industrial vino a ocuparlo los industriales millonarios –jefes de verdaderos ejércitos industriales– los burgueses modernos. La burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar los instrumentos de producción y por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales." (Marx y Engels; 2003: 36 a 38)

Las clases sociales

Las Relaciones Sociales de Producción, y dentro de ellas, más específicamente la **Propiedad,** definen el modo en que los individuos van a dividirse en clases sociales, que por definición son contradictorias, pero a la vez necesarias una a la otra.

La división de la Sociedad en Clases Sociales no es prerrogativa del Modo de Producción Capitalista, sino que en cada modo de producción hubo una división en clases que Marx define claramente: "La constitución y el carácter de estas clases dependen del grado de desarrollo de la producción. La sociedad de la Edad Media, que tiene por base el cultivo de la tierra, nos da el señor feudal y el siervo; las ciudades de las postrimerías de la Edad Media nos dan el maestro artesano, el oficial y el jornalero; en el siglo XVII, el propietario de manufactura y el obrero de ésta; en el siglo XIX, el gran fabricante y el proletario." (Marx y Engels; 2003: 95)

En principio, y al disolverse el Modo de Producción feudal, surgieron dos clases nuevas, que absorben paulatinamente a todas las demás, a saber:

I. La clase de los grandes capitalistas, que son ya en todos los países civilizados casi los únicos poseedores de todos los medios de existencia, como igualmente de las materias primas y de los instrumentos (máquinas, fábricas, etc.) necesarios para la producción de los medios de existencia. Es la clase de los burgueses, o sea la burguesía.

II. La clase de los completamente desposeídos, de los que en virtud de ello se ven forzados a vender su trabajo a los burgueses, a fin de recibir a cambio los medios de subsistencia necesarios para vivir. Esta clase se denomina la clase de los proletarios, o sea, proletariado.

El proletariado es la clase social que consigue su medios de subsistencia exclusivamente de la venta de su trabajo, y no del rédito de algún capital..." (Marx y Engels; 1986: 84)

A lo largo del análisis que Marx realizó en *El Capital*, desarrolló mucho más extensamente la división en Clases Sociales en el Capitalismo, a la que dividió en: quienes son propietarios de la tierra, los llamó **Terratenientes**, quienes son propietarios de los Medios de Producción los llamó **Capitalista** y a los propietarios de la Fuerza de Trabajo los llamó **Asalariados.** Estas son según el autor, las tres clases fundamentales del Modo de Producción Capitalista.

Este "lugar que ocupan" en la sociedad conlleva la propiedad de "cosas" diferentes, y por tanto, a la hora de la distribución de lo que se produce a nivel general en toda la sociedad, son partícipes de la apropiación del excedente social (el plusvalor social total producido) de una manera también diferente y además inequitativa. En otras palabras de lo que la sociedad toda produce, cada clase se queda con una parte diferenciada en función de si es propietario de la tierra, de los medios de producción o sólo de la fuer-

za de trabajo.

La comprensión de la división en clases en el capitalismo tiene como condición haber entendido que la mirada de Marx sobre la sociedad era macroestructural, y por tanto, se corresponde con lo que desarrollamos al principio: los cuatro momentos de la Reproducción Económica de la Sociedad: Producción – Distribución – Cambio y Consumo.

Estos cuatro momentos muestran el desarrollo global de la producción social como una totalidad, y de esa producción global y de las Relaciones de Producción que la están atravesando en el Capitalismo: más precisamente la Propiedad Privada basada en el trabajo asalariado, es que Marx analiza la producción del **excedente social,** en otras palabras, el plusvalor total generado por una sociedad en su conjunto. La manera como se distribuye este plusvalor socialmente producido depende del lugar que los individuos tengan en la producción y por tanto, también está sujeto a qué está bajo la propiedad de cada uno.

Cabe aclarar que cuando hablamos aquí de individuos lo hacemos en tanto "clase", en términos de agregado humano o como conjunto social. No son los individuos aislados los que Marx analiza, sino sujetos sociales, y por tanto las Clases Sociales se corresponden con esta misma idea de agregación o conjunto social, es decir, un colectivo.

"En la sociedad capitalista, esta plusvalía o este producto sobrante se distribuye –prescindiendo de las oscilaciones fortuitas de la distribución– en proporción a la parte alícuota que a cada cual le corresponde en el capital social. Así considerada, la plusvalía aparece como la **ganancia media** que **corresponde al capital**... pudiendo corresponder a diversas clases de capitalistas. Esta apropiación y distribución de la plusvalía por el capital tropieza, sin em-

bargo, con la barrera de la **propiedad sobre el suelo... el terrateniente** arranca a su vez al capitalista una parte de esta plusvalía o producto excedente en forma de **renta...** Finalmente, el obrero, como propietario y vendedor de su **fuerza personal de trabajo**, obtiene bajo el nombre de **salario** una parte del producto..."

"Por dispares que las condiciones puedan parecer... el capital rinde al capitalista, año tras año, una ganancia, la tierra al terrateniente una renta y la fuerza de trabajo –en condiciones normales y mientras sea una fuerza de trabajo útil– un salario al obrero." (Marx; 1986: 760)

La inequidad respecto a esta distribución del excedente social que Marx denuncia está fundamentada en que si bien pareciera que cada clase social antes descripta recibe lo que le corresponde en función de lo que aporta al proceso de producción, recordemos que según lo desarrollado en páginas anteriores, lo único que crea valor y por lo tanto plusvalor en el proceso de producción de mercancías es el trabajo humano. El excedente social, entonces es producido (en tanto trabajo vivo) exclusivamente por el obrero (porque es el único que produce valor y por lo tanto plusvalor), pero en su distribución este excedente es apropiado no sólo por quien lo produce –al que se le asigna la parte denominada "salario"– sino que también se distribuye al capitalista (por ser propietario de los medios de producción) y al terrateniente (por ser propietario de la tierra).

"De este modo, el capitalista considera su capital, el terrateniente su tierra y el obrero su fuerza de trabajo... como tres fuentes distintas de sus rentas específicas,[8] de

[8] Aquí el término "renta" tiene el significado de "excedente apropiado" en general, y que adquiere diferentes nombres según quién se lo apropie: ganancia, renta del suelo y salario. Difiere de la "renta del suelo" porque

la ganancia, de la renta del suelo y del salario. Y lo son realmente, en el sentido de que el capital constituye para el capitalista una perenne máquina de estrujar trabajo sobrante, la tierra para el terrateniente un imán perenne para atraer una parte de la plusvalía estrujada por el capital y, finalmente, el trabajo la condición constantemente renovada... para adquirir en concepto de salario una parte del valor creado por el obrero... pero sin crear la sustancia misma que se transforma en estas distintas categorías. Por el contrario, la distribución presupone como existente esta sustancia, es decir, el valor total del producto anual, que es sino el trabajo social materializado." (Marx; 1986: 761)

Además de esta división macrosocial de las clases, cuando Marx describe las Luchas de clases en Francia, y con relación a una situación histórica precisa -en la cual han desparecido los resabios del feudalismo y donde todas las subdivisiones corresponden a la complejidad de una situación del capitalismo-, hace una descripción pormenorizada de las sub divisiones que podrían encontrarse dentro de dos de las clases el capitalista (al que Marx denomina "burgués") y el asalariado (que Marx llama "proletario") y menciona a los "campesinos":

- Burguesía financiera
- Burguesía industrial
- Burguesía mercantil (la boutique)
- Pequeña burguesía

ésta última es la denominación que adquiere la parte que el terrateniente toma del plusvalor socialmente producido en calidad de propietario de la tierra, y es el equivalente de un alquiler. Marx lo definirá como "La propiedad territorial presupone el monopolio de ciertas personas que les da derecho a disponer sobre determinadas porciones del planeta como esferas privativas de su voluntad privada, con exclusión de todos los demás" Marx, K. *El Capital*. Libro III. Cap. XXXVI. Op. Cit. Pág. 574

- Clase campesina
- Clase proletaria
- "Lumpen-proletariat"

Interrogantes y actividades propuestas para el estudio

¿Qué relación y que diferencias hay entre la formas en que utilizan la dialéctica Hegel y Marx?

¿Qué consecuencias tendría para las ciencias sociales el planteo de Marx en la Tesis 11 sobre Feurbach?

¿A qué se refiere con lo material en la supervivencia del hombre?

¿Qué alcance tiene el planteo sobre la determinación en última instancia por lo material?

¿Cómo sería una explicación mecanicista de lo social y cual es la crítica de Marx y Engels al mecanicismo?

Caracterice detalladamente los elementos que componen las fuerzas productivas y la relación que se establece entre dichos elementos.

¿Cuáles son las relaciones sociales de producción?

Revise detalladamente como conceptualiza y relaciona Marx producción, distribución, cambio y consumo.

¿Cuál es la relación entre la estructura material y el Estado?

¿Revise los planteos de Marx buscando referencias al conocimiento y a la comunicación en su caracterización de

la estructura material?

¿Cuál es el punto de partida del cambio social estructural?

¿Cómo explica el paso del feudalismo al capitalismo? Focalice el desarrollo de las fuerzas productivas y el momento en que entran en contradicción con las relaciones sociales de producción.

Caracterice la alienación y establezca la relación de la misma con el proceso de trabajo y la mercancía.

¿Porqué una clase llega a ser dominante en lo ideológico?

¿Por qué Marx se refiere a la ideología como falsa conciencia?

Bibliografía

Engels, Friedrich: *Del socialismo utópico al socialismo científico.* Editorial Lautaro. Buenos Aires (1946)

Hegel, Georg. W: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal.* Ediciones de la Revista de Occidente. Madrid (1974)

Marx, Karl: *El Capital. Crítica de la Economía Política.* Tomos I, II y III, Ed. Fondo de Cultura Económica. México. (1986)

Marx, Karl: "Epilogo a la segunda edición al Capital." En: *Introducción general a la crítica de la economía política (1857)* Siglo XXI Editores. México (1997)

Marx, Karl: *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política.* (Grundrisse) 1857 – 1858. (Título

original *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (rohentwurf)* (1857 – 1858). 17° Edición. Prólogo de la Primera Edición. Ed. Siglo Veintiuno Editores. México. (1997.)

Marx, Karl: *"Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política"*. En: *Introducción general a la crítica de la economía política (1857)*. Siglo XXI Editores. México (1997)

Marx, Karl: *"Tesis sobre Feuerbach"*. En: *La Ideología alemana.* Ediciones Pueblo Unidos-Editorial Cartago. Buenos Aires. (1985)

Marx, Karl- Engels, Friedrich: *El manifiesto comunista.* Tesis 11 Grupo Editor. Buenos Aires (2003)

Marx, Karl. y Engels, Friedrich. : *Manifiesto del Partido Comunista.* Ed. Anteo. 16° Edición. Bs. As. (1986)

Marx, Karl- Engels, Friedrich: *La ideología alemana.* Ediciones Pueblo Unidos-Editorial Cartago. Buenos Aires. (1985) y Grijalbo, Barcelona (1970)

Marx, Karl-Engels, Friedrich: *Obras escogidas.* Editorial Cartago. Buenos Aires (1957)

Ureña, Enrique: *La teoría Crítica de la Sociedad de Habermas. La crisis de la sociedad industrializada.* Editorial Tecnos. Madrid (1998)

CAPÍTULO III

Emile Durkheim: sociología y metodología

Por Javier L. Cristiano

1. Datos biográficos



Steven Luckes escribió una elogiada y voluminosa *Vida y obra* de Emile Durkheim (1984), a la que puede recurrir quien busque un panorama detallado de las coordenadas vitales del autor. Aquí sólo pueden mencionarse algunos hechos y circunstancias, para que la introducción a su pensamiento tenga el mínimo apoyo contextual.

Nos situamos en Francia, entre 1858 y 1917. Primeramente en Epinal, la pequeña localidad del norte en que Durkheim nació; después en Burdeos, la ciudad en cuya universidad estudió y dictó sus primeros cursos de Sociología; finalmente en París, en cuya prestigiosa Sorbona concluyó su carrera académica. Nos ubicamos también en algunos hechos históricos: la guerra franco – prusiana, concluida con la derrota y el oprobio de Francia; la sangrienta represión de la revuelta obrera de París en 1870; el escándalo por la condena del oficial del estado mayor Alfred Dreyfuss; la explosión de la primera guerra mundial; los años, en suma, de la emergencia y dificultosa consolidación de la III República, en constante tensión con las fuerzas de la restauración conservadora.

Como es propio de un pensador social, Durkheim no fue sólo espectador de estos hechos. Su compromiso con

la República fue explícito y contante a lo largo de los años, y la preocupación por la llamada "cuestión social" -los conflictos de capital y trabajo generados al calor del desarrollo capitalista- uno de los ejes de sus escritos y su interés político. Tuvo participación directa en la tensión generada por la reforma educativa de Francia, que enfrentó a progresistas laicos contra conservadores, y no permaneció al margen del asunto Dreyfuss, en cuya defensa comprometió su prestigio de figura académica. De cara a la primera gran guerra redactó escritos de apoyo a la intervención de Francia y rechazo de las pretensiones expansivas de Alemania, y dejó plasmado en sus escritos un interés militante por las doctrinas de reforma social circulantes entonces por Europa.

La actividad de Durkheim como pensador y profesor acompaña estos acontecimientos[1], pero tiene también el rango de una obra fundacional de la sociología. La suya de Burdeos fue la primera cátedra de Sociología existente en Francia, y la obra que desarrolló en torno a la revista *Année Sociologique*, que él mismo fundó, representa el primer y principal impulso de la nueva ciencia en su país, además de ser uno de sus hitos fundacionales en Europa. El carácter de clásico ecuménico que se adjudica sin discusión a Durkheim certifica además la perdurabilidad de sus ideas, que siguen siendo hasta hoy referencia importante de la teoría sociológica y de sus nuevos desarrollos[2].

---

[1] A manera de ejemplo pueden verse sus libros *El socialismo*, Madrid, Editora Nacional (1982); *Educación y sociología*, Barcelona, Península (1975); y el artículo "'Alemania por encima de todo': la mentalidad alemana y la guerra", REIS, Madrid, enero-marzo de 1989 (pp. 199 – 228).

[2] Pueden citarse como ilustración las obras contemporáneas de Anthony Giddens y de Jürgen Habermas, que parten de una revisión y reinterpretación sistemática de Durkheim, además de otros clásicos. Cfr. GIDDENS, A. (1992). *El capitalismo y la moderna teoría social*, Barcelona, Labor; o

Lo que sigue es una primera aproximación a esas ideas, que por supuesto se limita a una introducción didáctica. La monografía de Luckes citada más arriba, junto con algunas obras que se reseñan en la Bibliografía, ofrecen interpretaciones más detalladas de Durkheim para quien ya tenga familiaridad con sus ideas. De momento, se trata de orientar la lectura directa de sus obras.

2. La obra de Durkheim: temas claves

La obra de Durkheim se puede organizar alrededor de tres ejes[3]. El primero es la cuestión del método de la sociología, entendiendo por tal la normalización de unos procedimientos y estrategias que permitan un conocimiento fiable de los hechos sociales. Se sabe (véase capítulo I) que fue el movimiento filosófico de las Luces el que inspiró e impulsó la idea de una "ciencia" de la sociedad que rompa con la filosofía social especulativa. La obra de Durkheim representa en este sentido un esfuerzo sistemático para formular el modo concreto en que ese ideal podría llevarse

---

GIDDENS, A. (2000) *En defensa de la sociología*, Madrid, Alianza (capítulo 4); HABERMAS, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Cátedra. (Vol. 2, cap. 5.)
La actual discusión en torno a Durkheim no resta importancia a la larga historia precedente de lo que podría llamarse "sociología durkheimiana", o influida por Durkheim. Como acontecimiento clave de esa historia hay que mencionar la recepción que hace Talcott Parsons en 1937 en su libro *La estructura de la acción social*, quizás el más influyente empleo de Durkheim en la construcción posterior de la teoría social. También merece mencionarse el hecho de que la obra de Durkheim fue objeto de una temprana recepción en Argentina, de la que da cuenta Horacio González en "Cien años de sociología en Argentina: la leyenda de un nombre", *Historia crítica de la sociología argentina*, Buenos Aires, Colihue, 2000 (p. 33).

[3] La exégesis de Durkheim es interminable y hay muchas otras lecturas posibles. En todo caso la que se propone aquí no es particularmente polémica aunque, eso sí, dista mucho de ser exhaustiva.

a cabo. Se trata, como en seguida veremos, de una propuesta arraigada en la tradición filosófica positivista, que implica a su vez un conjunto de presupuestos acerca de la naturaleza de la sociedad y de la "cientificidad" de su conocimiento.

La segunda preocupación se refiere al destino de las sociedades centro europeas en el contexto de los decisivos cambios que estaban modificando su fisonomía. Se trataba en lo esencial de una revolución cultural, definida por el retroceso de la tradición como medio de articulación de la vida social, y una revolución económica, centrada en la industrialización y la expansión capitalista a la que Francia empezaba a acceder en tiempos de Durkheim. Al igual que Marx y que Weber, Durkheim intentó diagnosticar este proceso, su naturaleza, sus potencialidades y sus contradicciones.

De este interés diagnóstico emerge el tercer eje temático, que es el de la cohesión y la solidaridad social. Las sociedades, para ser tales, necesitan mantener ciertos patrones de consistencia y unidad, que hagan posible su continuidad en el tiempo pero también la convivencia pacífica de sus integrantes. En torno al concepto de "solidaridad social", Durkheim dio a esta problemática una teorización precisa, que arraigó como escuela en la tradición sociológica posterior y sigue siendo marco de referencia de su tratamiento[4].

Estos temas están presentes y relacionados en todos los textos de Durkheim. Identificarlos y precisarlos en un modo de organizar los conceptos que forman su teoría. Los

---

[4] Cfr. BERGER, P. (1999) [ed.]. *Los límites de la cohesión social*, Madrid, Alianza; HABERMAS, J. (1994). "Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa", en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra; BERIAIN, J. (1996). *La integración en las sociedades modernas*, Barcelona, Anthropos.

trataremos sucesivamente para alcanzar, al final, ese mapa conceptual de conjunto.

3. ¿Cómo debe proceder la sociología?

> "Nuestro objetivo principal es extender el racionalismo científico a la conducta humana (...) Creemos (...) que especialmente en nuestro tiempo de misticismo renaciente, semejante empresa puede y debe ser acogida sin inquietud y hasta con simpatía por todos aquellos que, aunque no estén conformes con todos nuestros puntos de vista, comparten nuestra fe en el porvenir de la razón" (Durkheim, 1991: 9).

Esta cita de Durkheim expresa con elocuencia el espíritu de su preocupación por el método. La sociología es la ciencia que debe traer a los asuntos humanos la forma de proceder de la ciencia racional, que tan exitosamente han incorporado otros campos del saber, como la física y la biología. Pero para eso es necesario precisar el objeto de su incumbencia y realizar una traducción de los métodos naturalistas a la ciencia de la sociedad. Tal es la tarea que encara Durkheim en *Las reglas del método sociológico*, libro que además de ser un glosario de método es la explicitación de su propia forma de proceder.

Su primer paso es allí diferenciar el objeto de la sociología respecto de la psicología. De hecho puede pensarse -y lo piensa una prestigiosa escuela de ciencia sociales[5]- que

[5] Dicha escuela se conoce con el nombre de "individualismo metodológico", y tiene entre sus defensores, en la sociología clásica, a Max Weber. La posición que defiende Durkheim se denomina habitualmente "holismo metodológico". Una presentación didáctica de la discusión, central en las ciencias sociales, se encuentra en HOLLIS, M. (1998). *Filosofía de las ciencias sociales*, Barcelona, Ariel.

los fenómenos sociales consisten en última instancia en acciones de personas concretas, para cuya explicación hay que remitirse a determinantes subjetivas o psicológicas. Si esto fuera cierto, la sociología no existiría más que como extensión de la psicología, careciendo de autonomía y quizás también de relevancia.

Durkheim rechaza enérgicamente esta idea, proponiendo en su lugar el postulado del carácter *sui generis* de los hechos sociales, al que corresponde la autonomía de la sociología. Los hechos sociales no son la simple suma de actos individuales, sino hechos colectivos que están por encima de los individuos, en el sentido de que condicionan su comportamiento y están más allá de su capacidad de modificarlos. *Sui generis* significa literalmente "su género", sus propias características. Tal es el dominio específico de fenómenos a que ha de abocarse la sociología. Los hechos de la vida moral son el ejemplo más claro y el que más interesa a Durkheim:

> "Cuando yo cumplo mi deber de hermano, de esposo o de ciudadano, cuando ejecuto las obligaciones a que me he comprometido, cumplo deberes definidos con independencia de mi mismo y de mis actos, en el derecho y en las constumbres. Aún en los casos en que están acordes con mis sentimientos propios, y sienta interiormente su realidad, esta no deja de ser objetiva, pues no soy yo quien los ha inventado, sino que los he recibido por la educación" (Durkheim, 1991: 23).

Pero lo mismo ocurre con el lenguaje[6], las costumbres, la moneda, las instituciones culturales, las formas de pa-

[6] La lingüística de Ferdinand de Saussure -contemporáneo de Durkheim-

rentesco, las ideas dominantes de una época. En todos los casos estamos ante hechos sociales (no individuales), cuya dimensión espacial y temporal trasciende la vida de los individuos particulares y cuya modificación escapa a las posibilidades de las personas concretas.

Esta definición del "hecho social" es central para entender el conjunto de la obra de Durkheim, puesto que es sobre "hechos sociales" que concentrará siempre su atención. La "solidaridad social" de la que hablamos hace un momento es, como tal, un "hecho social", y también son "hechos sociales" la religión, la conciencia colectiva, la división del trabajo social o las tasas de suicidio, temas que tratará en otros trabajos, como en seguida veremos.

Ahora bien, la noción de "hecho social" no sólo permite fijar un objeto propio y exclusivo para la sociología; tiene también la ventaja de facilitar un tratamiento científico. "Científico" significa en Durkheim lo que significaba en la mentalidad positivista de la época, esto es, un tratamiento basado en la observación empírica y un rechazo a la especulación abstracta. La psiquis individual es un obstáculo en tal sentido, porque exige una comprensión de la vida subjetiva que no es fácil de conciliar con la objetividad propia de la ciencia. Los hechos sociales, al ser "exteriores" a los individuos y tener una existencia independiente de su voluntad, se prestan a ese tratamiento objetivo, y este es el sentido que hay que dar a la principal exigencia que Durkheim plantea para el método: *tratar a los hechos sociales como cosas.*

"Es cosa -aclara- todo lo que es dado, todo lo que se

aplica un criterio equivalente al de Durkheim para investigar el fenómeno "lenguaje". Para ampliar: VERÓN, E. (1993). *La semiosis social*, Barcelona, Gedisa.

> ofrece, o mejor, lo que se impone a la observación. Tratar los fenómenos como cosas es tratarlos como *datos* que constituyen el punto de partida de la ciencia. Los fenómenos sociales presentan de una manera incontestable ese carácter. Lo que se nos da no es la idea que los hombres se forjan del valor, pues esta es inaccesible, sino los valores que se cambian realmente en el curso de las relaciones económicas. No es esta o aquella concepción de la idea moral; es el conjunto de las reglas que determinan de una manera efectiva la conducta" (Durkheim, 1991: 39).

Es por eso que Durkheim intentará en sus investigaciones reconocer hechos sociales concretos y observables. Cuando hable del suicidio acudirá a magnitudes estadísticas en que la multitud inaccesible de suicidios individuales quede concretizada en tasas, porcentajes y relaciones entre variables (tasa de suicidio – confesión religiosa, por ejemplo). Y cuando hable de la solidaridad social, como estructura que da consistencia y continuidad a la vida social, fijará su atención en las normas codificadas en el derecho, en cuya letra están cifradas las obligaciones y exigencias que dan forma al vínculo social.

Ahora bien, si los hechos sociales no son la simple suma de hechos individuales, va de suyo que su explicación no debe remitirse a las acciones, sino a otros hechos sociales. Esta es otra de las "reglas" que Durkheim impone al método sociológico, pero requiere una consideración más precisa, comenzando por la aclaración de qué significa *explicar* un hecho social.

Cuando afirmamos "explicar" algo estamos respondiendo a la pregunta de *por qué sucede.* Si queremos explicar, por ejemplo, el hecho de que las mujeres, en la so-

ciedad argentina actual, ocupan un lugar subalterno en el marcado de trabajo, tendremos que responder por qué ocurre ese fenómeno, en el sentido de que no será suficiente constatarlo y describirlo. La respuesta, siguiendo el razonamiento de Durkheim, no debería buscarse en las razones psicológicas de las personas individuales (por ejemplo, las motivaciones de los empresarios para no contratar mujeres) sino en *otros hechos sociales*. Por ejemplo, deberíamos pensar en la relación que la subcontratación femenina tiene respecto de dogmas y prejuicios que caracterizan a nuestra "conciencia colectiva", o la relación que los puestos de trabajo vacantes tienen con la educación profesional que reciben las mujeres en las universidades, o la forma que ha adoptado en nuestro país la estructura de poder de la que dependen las decisiones laborales. Este es el sentido de la regla del método según la cual

> "...la causa determinante de un hecho social debe buscarse entre hechos sociales antecedentes, y no entre estados de conciencia individual" (Durkheim, 1991: 92).

Explicar "causas" de un hecho social debe distinguirse sin embargo de explicar "funciones". Cuando preguntamos *por qué* ocurre algo podemos remitirnos a los hechos sociales que lo producen (lo "causan"), pero también a los beneficios que proporciona al colectivo social. La idea de explicar los hechos sociales en orden a sus funciones está inspirada en la biología, disciplina estimada por Durkheim como realización modélica del método científico. Al igual que otros muchos autores de la época, Durkheim acude con frecuencia a analogías biológicas para explicar los hechos sociales, y es este el sentido en que puede afirmar por ejemplo que la función de la división del trabajo es

proporcionar solidaridad al colectivo social (ver más adelante, punto 5-a). A diferencia de la "causa" de un hecho social, la "función" es el beneficio colectivo que ese hecho produce o contribuye a producir. De modo que explicaríamos un hecho social (en nuestro ejemplo anterior, la subcontratación de las mujeres) si fuésemos capaces de *demostrar* (y esta capacidad es lo que distingue a la ciencia) que la subcontratación cumple una *función social* (y dejamos aquí librada la hipótesis a la imaginación del lector).

HECHO SOCIAL ANTECEDENTE ⟶ HECHO SOCIAL ⟶ HECHO SOCIAL CONSECUENTE

CAUSA   FUNCIÓN

Hay algunas otras reglas del método para cuyo desarrollo remitimos directamente al texto de Durkheim, que tiene (dicho sea de paso) la no tan frecuente virtud de su claridad. La última "regla" que trataremos aquí es la que se refiere a la distinción entre lo "normal" y lo "patológico". También en este punto Durkheim se inspira de la biología, distinguiendo hechos que corresponden a lo general y habitual de una sociedad -fenómenos "normales"- de los que corresponden a lo esporádico y atípico -"patológico". El interés de Durkheim es sostener la existencia fenómenos "insanos", que requieren el diagnóstico de la ciencia y la intervención "terapéutica" del hombre de estado[7], pero sin formularlo como generalidad: lo que sea normal y patológico depende de cada sociedad y es en ella y para ella que reviste ese carácter. A lo que hay que agregar que lo

[7] El sociólogo americano Neil Smelser titula el capítulo que dedica a Durkheim, en su *Teoría Sociológica*: "Emile Durkheim: científico y médico de la sociedad contemporánea". SMELSER, N.; WARNER, S. *Teoría Sociológica*, Madrid, Espasa-Calpe.

que sociológicamente se define como "normal" o "patológico" no necesariamente equivale a lo que el sentido común identifica como tal: cierto grado de transgresión de la ley, por ejemplo, es un fenómeno "normal" en nuestras sociedades, aunque su valoración moral pueda ser negativa.

Esta militancia de Durkheim contra el sentido común merece un último párrafo en el examen de su metodología. Los hechos de la vida social nos parecen habitualmente más sencillos y más fácilmente accesibles que, por ejemplo, los hechos del mundo físico o de la química. Es la diferencia que está en la base de una creencia común, según la cual la matemática o la ingeniería son áreas de conocimiento más dificultosas que la sociología o la historia. Durkheim recupera el concepto de "prenoción", debido al filósofo inglés Francis Bacon, para referirse a ese conjunto de palabras con que cotidianamente damos sentido a nuestro entorno social. "Estado", "clase", "cultura", "prensa", "escuela", son palabras que median nuestra comprensión de la vida social y en cuya especificidad habitualmente no reparamos. Pues bien, la sociología es para Durkheim, en primer y principalísimo lugar, una lucha por superar las prenociones que forman el sentido común. Trata de elaborarlas con más precisión y refinamiento, cuando no de sustituirlas por las "nociones" propiamente tales que son los conceptos de la sociología. De ahí proviene, en Durkheim y en la mayoría de los autores, el carácter extraño y a veces un poco esotérico del lenguaje de la sociología como ciencia.

4. Un ejercicio de aplicación del método: el estudio sobre el suicidio

El extenso libro que Durkheim escribe en 1897, *El suicidio*, es una perfecta puesta en acto del método de la so-

ciología tal como lo acabamos de esbozar. Es un libro que ha marcado un hito en la tradición sociológica también por otros motivos, entre los que se encuentra el uso sistemático de métodos estadísticos, hoy tan familiar pero entonces poco desarrollado. La declaración que hace Durkheim en el comienzo muestra la homología con las formulaciones sobre el método que acabamos de comentar:

> "Puesto que el suicido es un acto individual que únicamente afecta al individuo, parecería que dependiera exclusivamente de factores individuales y que, por consiguiente, fuese de la sola incumbencia de la psicología. (...) No vamos a estudiar por el momento en qué medida y bajo qué condiciones es legítimo estudiar de esta forma los suicidios, pero lo cierto es que pueden ser enfocados en un aspecto muy distinto. En efecto, si en lugar de ver en ellos nada mas que acontecimientos particulares y aislados entre sí, que deben ser examinados separadamente, consideramos en conjunto los suicidios ocurridos en una sociedad dada, durante una unidad de tiempo determinada, comprobaríamos que el total así entendido no es una simple suma de unidades independientes, una mera colección, sino que constituye por sí mismo un hecho nuevo y sui generis, que tiene su unidad y su individualidad y, por consiguiente, su naturaleza propia, y que, además, esta naturaleza es eminentemente social" (Durkheim, 1994: 51).

Se trata por tanto de un ejemplo de "hecho social": no *los* suicidios, los casos concretos e individuales con sus determinantes psicológicas, sino *el* suicidio, el fenómeno social "sui géneris" que se manifiesta en una *tasa estadística.* Tasa que por lo demás (y es la primera comprobación

que hace Durkheim) es llamativamente constante a lo largo del tiempo.

Debe entenderse también el desafío implícito en la propuesta. El suicidio sugiere de inmediato una problemática psicológica, individual; parece obvio (es una "prenoción") que para explicarlo (para mostrar por qué ocurre), tendremos que aludir a frustraciones y contradicciones psicológicas de personas concretas. Durkheim se juega la pertinencia de su ciencia, la sociología, en un terreno que a priori parece el menos propenso. Intenta, y consigue[8], formular una explicación sociológica de un hecho que en principio no parece admitirla.

Como tal explicación sociológica, tiene que buscar su origen en otros hechos sociales. Durkheim lo encuentra en tres grandes causas, que definen a su vez tres grandes tipos de suicidio: la falta de cohesión social, el exceso de cohesión social, y la "anomia".

El primer tipo de suicidio proviene del debilitamiento de los lazos que unen a los individuos con la sociedad. La sociedad es para el individuo un marco de contención en que se establecen no sólo obligaciones y mandatos, sino también un sentido y una "trascendencia". El ejemplo más extremo es la religión, que cubre de sentido la vida de las personas al asignarles un lugar en el conjunto de la creación y fijarle unas tareas y mandatos específicos. Pero otras instituciones obran en el mismo sentido: la familia, la identidad de un país ("patria", "bandera"), etc. La "cohesión social" alude justamente a esa cobertura que la sociedad ejerce sobre el individuo, una fuerza colectiva que en-

[8] ¿Consigue? El tema ha generado una larga polémica, sobre todo en cuanto a si de verdad se trata de una *explicación* lograda. Cfr. Ramos, R (1998). "Un tótem frágil: aproximación a la estructura teórica de El Suicidio", REIS, N° 81, pp. 17 – 40.

vuelve a la persona y la libera de una suerte de soledad cósmica[9].

Pues bien, cuando estos lazos se debilitan la tendencia al suicidio aumenta. En palabras de Durkheim,

> "...nos faltan las razones de vivir, pues la única vida a la que podíamos tener apego ya no responde más a nuestras necesidades. Por haber sido iniciados en una existencia más elevada, ya no puede satisfacernos la que contenta al niño y al animal, y he así que la otra se nos escapa y nos deja desamparados. Así pues ya no hay nada en que puedan empeñarse nuestros esfuerzos, y tenemos la sensación de que se pierden en el vacío. He ahí en qué sentido es verdad que nuestra actividad necesita un objeto que la trascienda. No es porque nos hagan falta para mantenernos en la ilusión de una inmortalidad imposible, sino porque está implícito en nuestra constitución moral (...) No es necesario mostrar que en tal estado de conmoción, las menores causas de desaliento pueden fácilmente dar origen a resoluciones desesperadas" (Durkheim, 1994: 256 - 57).

La última parte de esta cita es la más importante. Señala que hay un estado de cosas *social* (la falta de cohesión) que genera las condiciones globales para una mayor cantidad de suicidios. Durkheim les llama "corrientes suicidógenas", corrientes que son sociales en el sentido de que nada tienen que ver con las causas individuales de los suicidios concretos. Son fenómenos sociales que ejercen una

[9] Refiriéndose a la literatura de Kafka, habla Borges de "la insoportable y trágica soledad de quien carece de un lugar, siquiera humildísimo, en el orden del universo" (*Obras Completas*, vol. 2, p. 37). La frase podría haber sido escrita por el propio Durkheim.

predisposición al suicidio, predisposición que encuentra su ejecución en concretos casos individuales que tienen sus propias causas, irrelevantes para la sociología:

> "Si en este caso el vínculo que une al hombre a la vida se afloja, es porque el vínculo que lo une a la sociedad se ha distendido también. En cuanto a los incidentes de la existencia privada, que parecen ser los inspiradores inmediatos del suicido y que pasan por ser sus condiciones determinantes, son, en realidad, sólo causas ocasionales. Si el individuo cede al menor choque con las circunstancias, es porque el estado en que se encuentra la sociedad ha hecho de él una presa lista para el suicidio" (Durkheim, 1994: 258 - 59).

El nombre que da Durkheim a este tipo es el de "suicidio egoísta". "Egoísta" porque procede de un exceso de individualidad, un aflojamiento excesivo (y en este sentido "patológico") del lazo que une al individuo con la sociedad.

El segundo tipo de suicidio (la segunda causa social del suicidio) es la contaria: un exceso de rigidez en el lazo social, o lo que es lo mismo, una sociedad que se impone de manera excesiva sobre las determinaciones individuales. Por eso le llama Durkheim "suicidio altruísta". Los ejemplos son la abnegación del soldado que se pone al frente del pelotón, los mártires cristianos de otro tiempo, o el caso hoy relevante del terrorismo islámico, donde una radical convicción religiosa y política subsume el valor de la vida individual. Comparando ambos tipos dice Durkheim que, mientras el suicidio egoísta

> "...se debe al exceso de individuación, [el suicidio altruista] tiene por causa una individuación dema-

> siado rudimentaria. El uno se produce porque la sociedad, disgregada en ciertos puntos o aún en su conjunto, deja al individuo escapársele; el otro, porque lo tiene demasiado estrechamente bajo su dependencia" (Durkheim, 1994: 271).

El tercer tipo de suicidio es el "anómico", palabra a la que nos referiremos luego con más detalle. Un estado de anomia es aquél en que las normas que regulan la conducta o bien no existen, no han sido formuladas, o bien existiendo han perdido su fuerza vinculante. Durkheim entiende que las normas no tienen solo un peso negativo para los individuos, en el sentido de restringir su libertad. Cumplen también la función de equilibrar la relación entre las apetencias individuales y la posibilidad práctica de satisfacerlas. La naturaleza humana por sí misma no fija límites a las apetencias y las necesidades, y los niveles de placer y bienestar a que podemos aspirar son ilimitados por definición. Lo que no es ilimitado son los medios para satisfacer esas aspiraciones. De modo que si las apetencias no son reguladas o limitadas de algún modo, el crecimiento de la infelicidad es inevitable: será mayor cuanto más diferencia haya entre aspiraciones y logros. Las normas sociales cumplen para Durkheim precisamente ese papel limitador. Y de ahí que un crecimiento de la "anomia" contribuya también a un aumento de la tasa de suicidios.

> "Únicamente la sociedad, ya directamente y en su totalidad, ya por mediación de uno de sus órganos, está en condiciones de desempeñar ese papel moderador. Porque ella es el único poder moral superior al individuo y cuya superioridad es aceptada por éste. Únicamente ella tiene la autoridad necesaria para declarar el derecho y señalar a las pasiones el punto

> más allá del cual no deben ir. (...) Solamente cuando la sociedad está perturbada (...) se muestra provisionalmente incapaz de ejercer esa función (...) y he ahí de dónde vienen esos bruscos ascensos en la curva de suicidios..." (Durkheim, 1994: 305).

Egoísmo, altruismo y anomia son pues tres causas sociales de la tasa de suicidios, fenómeno también social. La extensa argumentación de Durkheim -a la que remitirmos- incluye por eso la refutación prolija de otras explicaciones posibles del suicidio (la naturaleza de las personas individuales, las características del medio físico, la "teoría del hombre medio" propuesta por Quételet, etc.) y el aislamiento de una explicación estrictamente sociológica que no solo ilustra la propuesta metodológica, sino que muestra su viabilidad y su rendimiento.

> "Las tendencias colectivas tienen una existencia que les es propia; son fuerzas tan reales como las fuerzas cósmicas, aún cuando sean de otra naturaleza, obran realmente en el individuo desde afuera (...). De tal modo son cosas sui generis y no entidades verbales, que se puede medir y comparar su magnitud relativa, como se hace con la intensidad de las corrientes eléctricas o de los focos luminosos. Así, esta proposición fundamental de que los hechos sociales son objetivos (...) encuentra en la estadística moral, y sobre todo en la del suicidio, una prueba nueva y particularmente demostrativa. Sin duda, ella choca con el sentido común. Pero todas las veces que la ciencia ha venido a revelar a los hombres la existencia de una fuerza ignorada, ha encontrado incredulidad. Como hay que modificar el sistema de las ideas recibidas (...) y construir conceptos nuevos, los espí-

ritus se resisten perezosamente. No obstante, es preciso entenderse. Si la sociología existe, no puede ser sino el estudio de un mundo todavía desconocido, diferente del que exploran las demás ciencias. Y ese mundo no es nada si no es un sistema de realidades" (Durkheim, 1994: 379).

La cita es tan clara que no requiere comentario adicional. Vale la pena releerla.

5. La naturaleza y el destino de las sociedades modernas

Al comienzo de esta introducción destacamos el interés de Durkheim no sólo por concretos acontecimiento socio políticos, sino también por el tipo de sociedad que se iba configurando en la época, particularmente en Europa occidental. Haciendo abstracción de las singularidades nacionales, es el mismo escenario que suscita en Inglaterra el optimismo revolucionario de Marx y en Alemania el sobrio pesimismo de Max Weber (remitimos a los capítulos correspondientes de este libro). Sociedades que han acelerado el ritmo de sus transformaciones, y que han arrasado la quietud de la Europa medieval en un proceso de industrialización que expande sus efectos en todos los planos, desde la relación entre los Estados hasta la configuración de vida urbana, desde la dinámica de la cultura hasta las relaciones entre las clases.

Lo mismo que Weber y que Marx, Durkheim hará un diagnóstico negativo de ese presente. Pero a diferencia de uno (Weber) considerará sus patologías como un momento superable del desarrollo, y a diferencia del otro (Marx), sostendrá que no requieren transformaciones revolucionarias, sino la prudente (y científicamente informada) inter-

vención reformista. De ahí que Durkheim se aboque desde el comienzo de su carrera a diagnosticar la crisis, y se esfuerce por sugerir, y a veces proponer abiertamente, sus paliativos y remedios.

¿En qué consiste la crisis para Durkheim?. En lo esencial en un déficit de vertebración y cohesión de las sociedades. Las viejas sociedades precapitalistas eran un compacto coherente y estable, signado por la regularidad y la estabilidad. Las nuevas sociedades se presentan en cambio como un cuerpo amorfo y desmembrado, donde la relación entre sus partes se hace débil e inestable, y donde la coherencia y la solidez del todo se debilita.

Aunque Durkheim no es del todo explícito, no está pensando simplemente en una abstracción sociológica o política. El desmembramiento social se traduce en concreto sufrimiento humano, en tanto son las personas las que pagan los costos de la crisis, como ya anticipa en el caso extremo del suicidio.

Dos (al menos dos) son los fenómenos que confluyen en este proceso. En primer lugar el desarrollo de lo que Durkheim, siguiendo en esto a los economistas clásicos, denomina "división del trabajo social". A medida que la técnica se vuelve más sofisticada las actividades productivas se diferencian, haciendo del trabajo de cada uno un fragmento del trabajo conjunto. Este proceso, que forma parte de la lógica del desarrollo general de las sociedades humanas, alcanza en la industrialización capitalista su punto culminante.

En segundo lugar, la modernidad europea ha fomentado y expandido el "individualismo moral", una novedad cultural que en muchos sentidos merece ser celebrada pero que también dificulta la cohesión y unidad de las sociedades. Si el "culto del individuo", como objeto de derechos y

centro de decisiones autónomas, contribuye a afianzar el valor de la dignidad humana individual, plantea sin embargo un problema nuevo al colectivo social: asegurar esa individualidad manteniendo al mismo tiempo la estabilidad y cohesión del conjunto.

Este es el núcleo del diagnóstico de Durkheim, que se plasma en una elaboración teórica en la que intentará mostrar la lógica histórica del proceso. Presentamos en lo que sigue el cuadro conceptual de esa propuesta, apoyándonos en cuatro de sus aspectos claves: la solidaridad social y sus formas, el desarrollo de la división del trabajo y sus causas, las formas anómalas o patológicas que presenta, y la solución política que Durkheim propone a la crisis.

a. El problema de la solidaridad social

La palabra "solidaridad" no tiene en Durkheim el sentido moral de su uso corriente ("ser solidario - con"), sino el de "unidad" o "contribución a un objetivo común". Es el sentido que en que usa la palabra el derecho, cuando establece por ejemplo que una persona o institución es "solidariamente responsable" en el cumplimiento de una obligación.

Hablar de "solidaridad social" es por tanto hablar de la unidad y cohesión de las "partes" de la sociedad. Y decir que una sociedad es alta o satisfactoriamente "solidaria" es tanto como decir que sus partes están unidas por lazos sociales fuertes y consolidados.

La cuestión de la solidaridad social se vuelve así un tema sociológico que trasciende la situación histórica concreta que preocupa a Durkheim, caracterizada entonces por la *falta* de solidaridad. De hecho, la tesis es que *todas* las sociedades requieren *un mínimo* de solidaridad que deben alcanzar *de alguna manera*: esta es la problemática

específicamente teórica que aborda Durkheim en su libro *La división del trabajo social.*

Distingue allí dos formas básicas de solidaridad, a las que llama respectivamente "mecánica" y "orgánica". Respecto de la primera dice:

> "... existe un tipo de solidaridad que procede de que un cierto número de estados de conciencia son comunes a todos los miembros de la misma sociedad (...) La parte que ocupa en la integración general de la sociedad depende evidentemente de la extensión mayor o menor de la vida social que abarque y reglamente la conciencia común. Cuando más relaciones diversas haya en las que esta última haga sentir su acción, más lazos crea también que unan al individuo con el grupo; y más por consiguiente deriva la cohesión social de esta causa y lleva su marca" (Durkheim, 1994, vol. 1: 138).

En esta primera forma de solidaridad la cohesión y coherencia del conjunto viene dada por la similitud de las partes. La "conciencia colectiva" (las creencias, normas y valores compartidos) tiende a coincidir con la conciencia individual, lo que hace a los individuos más o menos iguales e intercambiables entre sí. Durkheim denomina "mecánica" a este tipo de solidaridad por analogía con los objetos inanimados de la naturaleza, como una piedra o un pedazo de metal. En esos objetos la solidez y cohesión del bloque se basa en la semejanza de sus componentes (moléculas), que justamente en función de esa equivalencia se reúnen y conforman un todo compacto. En las sociedades de solidaridad mecánica los individuos son como moléculas, indistintos. De ahí que hable Durkheim de solidaridad mecánica "o por semejanzas".

El ejemplo histórico de este tipo de sociedades lo encuentra Durkheim en pequeñas comunidades "primitivas[10]. Son sociedades donde la división del trabajo está escasamente desarrollada, porque también es escaso el desarrollo técnico y el dominio técnico del medio natural. Y son sociedades donde un núcleo compacto de creencias (normalmente de origen religioso) define de manera precisa (es decir, no ambigua ni sometida a "interpretación") lo verdadero y lo falso, lo aceptable o inaceptable, lo sagrado de lo profano. En esas sociedades no existe nada parecido al "individualismo moral" de nuestro tiempo: el individuo es, y se considera a sí mismo, una partícula del todo.

Encontramos sociedades de este tipo en tiempos históricos remotos, pero también en pequeñas comunidades alejadas de la industrización centro europea. Durkheim mismo realiza un importante estudio sobre las creencias religiosas de pequeñas tribus australianas, en las que puede referenciarse un caso entonces actual de "solidaridad mecánica". Lo propio de las sociedades contemporáneas, sin embargo, y la tendencia histórica dominante, es el surgimiento de la otra forma de solidaridad, que Durkheim denomina "orgánica". Si la solidaridad mecánica remitía por comparación a objetos inanimados, la idea de "solidaridad orgánica" se remite a la estructura compleja de los organismos vivos:

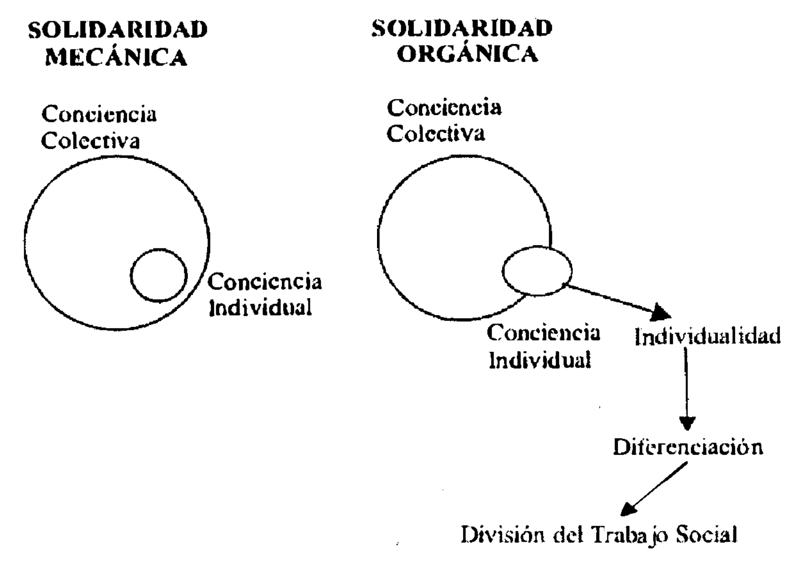
"Mientras la anterior [la mecánica] implica la seme-

[10] Durkheim emplea con frecuencia esta expresión, lo mismo que otras similares ("sociedades inferiores" por ejemplo). El trasfondo de estos vocablos es el *evolucionismo social*, doctrina según la cual las sociedades atraviesan etapas evolutivas comparables a las de la evolución biológica. De ahí el sesgo valorativo ("primitivo", "inferior") aplicado a sociedades alejadas, en tiempo o espacio, de la modernidad centro europea. Hoy sería extraño encontrar una defensa explícita de esta idea, que no obstante era dominante en tiempos de Durkheim.

janza de los individuos, ésta [la solidaridad orgánica] supone que difieren unos de otros. La primera no es posible sino en la medida en que la personalidad individual se observa en la personalidad colectiva; la segunda no es posible como cada uno no tenga una esfera de acción que le sea propia, por consiguiente, una personalidad. Es preciso pues que la conciencia colectiva deje descubierta una parte de la conciencia individual para que en ellas se establezcan esas funciones especiales que no puede reglamentar; y cuando más extensa es esa región más fuerte es la cohesión que resulta de esta solidaridad. En efecto, de una parte depende cada uno tanto más estrechamente de la sociedad cuanto más dividido está el trabajo, y, por otra parte, la actividad de cada uno es tanto más personal cuando está más especializada (...). Aquí, pues, la individualidad del todo aumenta al mismo tiempo que la de las partes; la sociedad hácese más capaz para moverse con unida, a la vez que cada uno de sus elementos tiene movimientos propios. Esta solidaridad se parece a la que se observa en los animales superiores. Cada órgano, en efecto, tiene en ellos su fisonomía especial, su autonomía, y si embargo, la unidad del organismo es tanto mayor cuanto que esta individuación de las partes es más señalada. En razón de esta analogía proponemos llamar orgánica a la solidaridad debida a la división del trabajo" (Durkheim, 1994, vol. I: 163 - 64).

La extensa cita condensa todo lo esencial del concepto de "solidaridad orgánica". Cambia, en primer lugar, la relación entre "conciencia colectiva" y "conciencia individual". Ya no tiene lugar la coincidencia rígida que distingue a la solidaridad mecánica, porque cada individuo se

reserva para sí una esfera de autonomía que lo distingue del resto. En segundo lugar, esa conciencia individual autonomizada se relaciona con la división del trabajo, esto es, con la diferenciación paulatina y creciente de las actividades sociales. Es justamente esa diferenciación lo que cuaja en (y depende de) una esfera individual en que pueda manifestarse la especifidad de cada individuo. En tercer lugar, y lo más importante, ese crecimiento de la autonomía y la diferenciación es lo que hace posible la solidaridad social. Lo que antes venía asegurado por la equivalencia de las partes, viene asegurado ahora por la diferencia entre partes que se necesitan entre sí y que adquieren su significado y sentido en función de las otras partes. Lo que une y estabiliza a las sociedades no es la similitud, sino la diferencia que permite a cada uno *aportar algo distinto* al conjunto. La solidaridad orgánica es "orgánica" precisamente porque se parece a los organismos vivos, que no están constituidos por moléculas intercambiables sino por órganos diferenciados.



Se comprende que si la solidaridad mecánica es la propia de sociedades "primitivas" o periféricas, la solidaridad orgánica es la que distingue a las modernas sociedades europeas, y también, de acuerdo con el evolucionismo, la que espera en el horizonte histórico a todas las sociedades. La industrialización capitalista del siglo XIX europeo es la paulatina plasmación de ese nuevo tipo de sociedad al que corresponde un tipo también nuevo de solidaridad social.

En el párrafo citado Durkheim esboza también la respuesta el problema de la conciliación entre "individualismo moral" y solidaridad social. Es solo a simple vista que un aumento de la independencia y autonomía de los individuos compromete la unidad y estabilidad del conjunto. En realidad ello sucede -y ha sucedido históricamente- en sociedades de solidaridad "mecánica", donde la cohesión social depende exclusivamente de la conciencia colectiva y de su gravitación sobre la conciencia individual. En el caso de la solidaridad orgánica la autonomía del individuo es incluso necesaria, porque es sobre ella que se edifica la diversidad que hace posible la diferenciación de funciones.

El paso de la solidaridad mecánica a la orgánica es para Durkheim una constante en la historia de las sociedades. Todavía es y será posible encontrar casos de solidaridad mecánica, pero el salto de complejización y diferenciación es una ley evolutiva que tarde o temprano se impone. La forma concreta en que se produce el paso requiere, no obstante, un análisis más detallado que desarrollamos en el siguiente apartado. Para concluir éste hay que decir que las nociones de solidaridad mecánica y orgánica admiten un empleo más amplio que el que le da Durkheim. De hecho, la "solidaridad" no es un requisito sólo de las sociedades como un todo, sino también de escalas sociológicas más pequeñas, como las instituciones sociales. Puede pensarse

por ejemplo que existen instituciones cuya cohesión y unidad tiene lugar a expensas de un copamiento de las conciencias individuales por los valores y principios de la institución (pequeñas sectas religiosas por ejemplo), e instituciones basadas en una cierta independencia de criterio de los individuos en el cumplimiento de su parte del trabajo conjunto (ciertos modelos de empresa flexible, por ejemplo), y de hecho formas mixtas, hechas a la vez de una amplia "división del trabajo" y de una limitada expansión de la conciencia individual frente a la conciencia colectiva (la burocracia que describe Max Weber). Al mismo tiempo se percibe la relación de esta problemática con los tipos de suicidio que distinguió Durkheim. "Egoísmo", "altruismo" y "anomia" corresponden a estados más o menos probables en condiciones de solidaridad orgánica y mecánica: la solidaridad mecánica manifestará su deformación patológica en el suicidio "altruista", y la solidaridad orgánica en el "egoísta" y el "anómico".

b. El desarrollo de la división del trabajo

La irrupción de la solidaridad orgánica requiere el desarrollo de la división del trabajo, y ésta depende a su vez de ciertas condiciones evolutivas. La primera y principal es el simple incremento de la *densidad* de las sociedades, propiciada por el desarrollo de los medios técnicos y el aumento de la cantidad de miembros. En la medida en que los miembros de la sociedad sean más, y sobre todo, en la medida en que sus contactos sean más fluidos e intensos, y la complejidad de los medios técnicos aumente, mayor probabilidad habrá de que surjan diferencias individuales (personalidad, apetencias, etc.) y se consolide una paulatina diferenciación de funciones y tareas. De modo que en

la propia evolución técnica y demográfica de las sociedades está inscripto en germen de la división del trabajo.

Pero a estas causas "materiales" agrega Durkheim una "ideal", a la que llama "indeterminación progresiva de la conciencia colectiva". Aunque se trata para él de una causa secundaria, vale la pena detenerse en ella dado el interés autónomo que tiene su análisis.

La idea central puede resumirse así: la división del trabajo requiere individualidad, personas distintas en inclinaciones, preferencias y habilidades. Pero esa individualidad no puede surgir cuando la conciencia colectiva atenaza a la conciencia individual, como sucede en la "solidaridad mecánica". En la medida en que la conciencia colectiva va liberando a la conciencia individual, dejando más espacio a su desarrollo, la división del trabajo encuentra dónde asentarse. La tesis de Durkheim es que efectivamente tiene lugar un proceso de este tipo, también como tendencia evolutiva:

> "En una sociedad reducida (...) el medio colectivo es esencialmente concreto. Está constituido con los seres de todas clases que ocupan el horizonte social. los estados de conciencia que lo representan tienen, pues, el mismo carácter. En primer lugar se refieren a objetos precisos, como este animal, este árbol, esta planta, esta fuerza natural, etc. Después, como todo el mundo ocupa una igual situación con relación a esas cosas, afectan de la misma manera a todas las conciencias (...) Las impresiones colectivas que resultan de la fusión de todas esas impresiones individuales están, pues, determinadas en su forma y en sus objetos y, por consiguiente, la conciencia común tiene un carácter definido. Pero cambia de naturaleza a medida que las sociedades se hacen más volumi-

> nosas. Como éstas últimas se extienden sobre una superficie más amplia, está obligada a elevarse por encima de todas las diversidades locales, a dominar más espacio y por consiguiente a hacerse más abstracta, pues no hay más que cosas generales que puedan ser comunes a todos esos medios diversos. Ya no es tal animal sino tal espacie; tal fuente, sino las fuentes; tal bosque, sino el bosque *in abstracto*" (Durkheim, 1994, vol. II: 74).

La conciencia colectiva, para seguir siendo colectiva (o sea, de *todos*), se hace cada vez más indeterminada y abstracta. Y es esa abstracción la que hace posible la diferenciación entre conciencias individuales. Porque si la referencia al perro "A" se convierte en la referencia abstracta "perro", palabra que vale para cualquier perro, la palabra ya no evoca la misma cosa en las conciencias individuales: cada individuo piensa en *un* perro particular, distinto en cada caso.

La importancia de este cambio se ve mejor cuando lo apreciamos en universos sociológicamente más importantes, como puede ser el de las creencias religiosas. Durkheim propone la siguiente interpretación de cómo se ha ido modificando con el tiempo la idea de *divinidad*:

> "En el origen los dioses no son distintos del universo, o mas bien no hay dioses, sino tan solo seres sagrados, sin que el carácter sagrado de que están revestidos se encuentre referido a alguna entidad exterior, como fuente de la misma. Los animales o vegetales de la especie que sirven de totem al clan son objetos del culto; pero no quiere esto decir que un principio sui generis venga a comunicarles desde afuera su naturaleza divina (...) Pero poco a poco las

> fuerzas religiosas se desligan de las cosas que no eran en principio más que atributos, y llegan a presuponerlas. Se forma así la noción de los espíritus o de los dioses que, aunque residan con preferencia aquí o allá, existen sin embargo fuera de los objetos particulares (...) Por eso mismo tienen algo de menos concreto (...) El politeísmo grecolatino (...) señala un nuevo progreso en el sentido de la trascendencia. La residencia de los dioses se hace más netamente distinta de la de los hombres. Retirados sobre las alturas misteriosas del Olimpo, o en las profundidades de la tierra, no intervienen ya personalmente en los asuntos humanos sino de manera muy intermitente. Sólo con el cristianismo se sale Dios definitivamente del espacio; su reino ya no es de este mundo, la disociación entre la Naturaleza y lo divino es tan completa que degenera en un antagonismo. A la vez, la noción de divinidad se hace más general y más abstracta, pues está formada no de sensaciones, como originalmente, sino de ideas" (Durkheim, 1994: vol 2, 75).

Las creencias religiosas, un elemento crucial de la conciencia colectiva de todas las sociedades conocidas, cumplen también el proceso general de indeterminación y progresiva abstracción. Es el mismo tránsito de objetos concretos y únicos, inmediatamente accesibles, a categorías y nociones abstractas, indeterminadas. Un proceso que Durkheim observa y analiza también en la evolución del derecho, donde las sanciones referidas a acciones concretas y muy definidas (comer un determinado animal, por ejemplo) van dando paso a sanciones abstractas como las de nuestro derecho actual ("homicidio simple", "daños y perjuicios"), que ya no aluden a hechos concretos sino a *tipos* de hechos

(hasta el punto de requerir la acción *interpretativa* de profesionales ad hoc como jueces o abogados).

El desarrollo de la conciencia individual es, en suma, la resultante de este proceso, y la condición (una de las condiciones) del desenvolvimiento de la división del trabajo. La división del trabajo se produce cuando se incrementa la densidad material de las sociedades y la conciencia colectiva libera a las conciencias individuales haciendo posible la diferenciación.

Antes de pasar al siguiente apartado, conviene abrir un paréntesis respecto del tema de la religión en Durkheim. No es un dato biográfico menor el que haya absorbido en su infancia un ambiente de profunda fe religiosa. Durkheim reniega de ella ya en su adolescencia, milita activamente como vimos en las filas del republicanismo laico, y la sociología que concibe es una ciencia estrictamente secular. Sin embargo, el interés *sociológico* por el fenómeno religioso es una constante de su obra (lo anterior es un ejemplo) y se plasma en el final de su vida en un libro emblemático sobre las creencias religiosas "primitivas" (*Las formas elementales de la vida religiosa*). De la densa argumentación de ese libro hay que rescatar, en una presentación sumaria de Durkheim, al menos su idea principal, que alude a las fuentes de las creencias religiosas.

Durkheim constata el hecho sociológicamente relevante de que todas las sociedades conocidas incluyen creencias religiosas en su conciencia colectiva; más precisamente, establecen una distinción culturalmente universal entre lo "sagrado" y lo "profano", aquello que es mundano y está al alcance, y aquello que se protege y se aísla. De ahí el interés de entender el origen de esa universalidad. La respuesta que da Durkheim es que existe una fuerza superior

objetiva, que los individuos perciben como tal y que no tiene nada de irreal. Es esa fuerza objetiva que los trasciende lo que está en la base de la experiencia religiosa, que puede adoptar formas "elementales" (como las creencias totémicas de las tribus australianas) o formas complejas como las de occidente, en el proceso de progresiva complejización e indeterminación que vimos hace un momento. Pues bien, la objetividad de ese fenómeno no reside para Durkheim mas que en la sociedad, entendida como hecho social sui generis, es decir, como fuerza colectiva que transciende a las conciencias individuales y se impone sobre ellas en la forma de obligaciones, deberes y criterios morales. El descubrimiento científico del "hecho social" es también el descubrimiento "científico" de la fuente universal de las creencias religiosas.

> "... el totem es antes que nada un símbolo, una expresión material de alguna otra cosa. Pero, ¿de qué? (...) Constituye el símbolo de una sociedad determinada llamada clan. Es su bandera, es el símbolo por medio del cual cada clan se distingue de los otros, (...) Así, pues, si es a la vez el símbolo del dios y de la sociedad, ¿no será porque el dios y la sociedad no hacen mas que uno? ¿Cómo habría podido convertirse el emblema del grupo en la representación figurativa de esa divinidad, si el grupo y la divinidad fueran dos realidades distintas? El dios del clan (...) no puede ser mas que el clan mismo, pero hipostasiado y concebido por la imaginación en la forma de las especies sensibles del animal o vegetal utilizados como totem" (Durkheim, 1982: 194).

c. Las formas anómalas de la división del trabajo

Retomemos entonces la argumentación y preguntémonos ¿cómo es que la división del trabajo genera solidaridad?. La idea de Durkheim es que en sociedades diferenciadas y complejas existe una dependencia mutua de sus miembros. Nadie puede desempeñar por sí solo la pluralidad de funciones necesarias para la vida individual y colectiva, y es esa dependencia de cada uno respecto del resto lo que produce la solidaridad. Incluso considera, por esto mismo, que la solidaridad surgida de la división del trabajo es más fuerte y resistente que la solidaridad mecánica basada en semejanzas.

Sin embargo, el contexto social que rodea a Durkheim parece contradecir este postulado. Es más bien, como vimos, un escenario de desmembramiento social y conflicto, no sólo en el interior de los países (recuérdense los hechos de París de 1870), sino incluso entre los Estados (guerra franco – prusiana, primera guerra mundial). Aquí es donde surge el relativo optimismo de Durkheim, que piensa que se trata de una contradicción momentánea. La división del trabajo plenamente desarrollada genera efectiva e inevitablemente solidaridad social. Lo que se presenta en la Europa de la época son unas formas *patológicas* de la división del trabajo, formas "anormales" que requieren su normalización del mismo modo que un cuerpo enfermo requiere la intervención médica.

Identifica Durkheim dos grandes formas anormales de la división del trabajo, a las que llama respectivamente "división del trabajo anómica" y "división coactiva del trabajo". En su estado "normal" la división del trabajo genera

> "... una reglamentación suficientemente desenvuelta que determina las relaciones mutuas de las funcio-

nes. Para que la solidaridad orgánica exista no basta que haya un sistema de órganos necesarios unos a otros, y que sientan de una manera general su solidaridad; es preciso también que la forma como deben concurrir (...) sea predeterminada. De otra manera sería necesario a cada instante nuevas luchas para que pudieran equilibrarse, pues las condiciones de este equilibrio no pueden encontrarse más que con la ayuda de tanteos, en el curso de los cuales cada persona trata a la otra en adversario, por lo menos tanto como en auxiliar. Esos conflictos renovaríanse pues sin cesar, y por consiguiente la solidaridad no sería más que virtual" (Durkheim, 1994, vol. 2: 165).

Pues bien, ésta última es justamente la situación que domina en el presente (en el presente de Durkheim, y cabría ir adelantando la pregunta respecto de nuestro propio presente[11]). La situación es, en efecto, que

> "... esta reglamentación, o no existe, o no se encuentra en relación con el grado de desenvolvimiento de la división del trabajo; (...) las relaciones entre los órganos no se hallan reglamentadas; (...) se encuentran en un estado de *anomia*" (Durkheim, 1994: vol. 2: 169).

[11] La situación que observa Durkheim podría de hecho traducirse a términos más actuales de la siguiente manera: ¿puede el *mercado* por sí solo garantizar el orden y la estabilidad de la vida social?. El auge reciente del pensamiento neoliberal, que apuesta a una reducción drástica de las regulaciones sociales y a un desenvolvimiento "libre" y autónomo del mercado, responde implícitamente en forma positiva. Las doctrinas intervencionistas en economía, y más ampliamente, las doctrinas que abogan por algún tipo de "moralización" o contención regulativa de las apetencias económicas, responden por la negativa. El tema cobra hoy actualidad en estos términos, pero constituye uno de los núcleos de la filosofía política liberal desde sus orígenes.

La división del trabajo anómica es por lo tanto aquella en que las relaciones entre las partes y las funciones sociales carece de la regulación que establezca las aspiraciones legítimas de cada parte, sus deberes y sus obligaciones, y equilibre los vínculos entre las diferentes tareas y sus actores. El panorama de falta de solidaridad social no es entonces resultado natural de la división del trabajo, sino de su falta de desenvolvimiento y plenitud[12].

El mismo esquema de razonamiento se repite en el caso de la división "coactiva" del trabajo. "Anomia" hace referencia a ausencia de normas. "Coacción" tiene el sentido de compulsión, imposición ilegítima de algo sobre alguien. Y en efecto, la división del trabajo impone a veces a los individuos unas tareas y unas funciones que no son las que naturalmente están inclinados a cumplir. Se trata de una división del trabajo que en vez de armonizar con las vocaciones y aspiraciones naturales de las personas, las violenta y las distorsiona.

> "... [En las sociedades] hay una mayor distancia entre las disposiciones hereditarias del individuo y la función social que ha de cumplir; las primeras no suponen a las segundas con una necesidad bien inmediata. Este espacio, abierto a los tanteos y a la deliberación, lo es también al juego de una multitud de causas que pueden hacer desviar la naturaleza individual de su dirección normal y crear un estado patológico (...) Sin duda que no estamos desde nuestro nacimiento predestinados a un determinado empleo especial; tenemos sin embargo gustos y actitudes

[12] "División del trabajo anómico" y "Suicidio anómico" aluden pues al mismo diagnóstico en dos de sus caras: el fenómeno social del aumento de la tasa de suicidios, por un lado, y el fenómeno social de la ausencia de solidaridad, en el otro.

> que limitan nuestra elección. Si no se les tiene en cuenta, si chocan sin cesar con nuestras ocupaciones cotidianas, sufrimos y buscamos un medio de poner fin a nuestros sufrimientos. Ahora bien, no hay otro que cambiar el orden establecido y rehacer uno nuevo. Para que la división del trabajo produzca la solidaridad, no basta, pues, que cada uno tenga su tarea; es preciso, además, que esta tarea le convenga" (Durkheim, 1994, vol. 2: 176).

La división coactiva del trabajo es lo que explica, por tanto, fenómenos anómalos de la sociedad contemporánea como las "guerras de clases". Tal es la expresión que usa Durkheim, y de hecho el razonamiento anterior está muy cerca de la argumentación de Marx. Sin aludir expresamente la cuestión de las clases sociales, Durkheim está imginando un estado de cosas en que la posición de los individuos en la sociedad ("división del trabajo", "relaciones sociales de producción") armonice con sus vocaciones y aspiraciones, un estado de cosas que sólo podrá lograrse en una sociedad muy distinta de la entonces existente. Desde el punto de vista estrictamente político, Durkheim se distanciará de Marx en la idea de la necesidad de una revolución, pero aspirará también a un orden social que debe ser diseñado y producido, en el que la libertad individual (que ha traído consigo el "individualismo moral") sea compatible con la distribución no coactiva de tareas y funciones.

Con esto ingresamos ya en la dimensión más propiamente política del pensamiento de Durkheim, que intenta justamente dar respuesta a la situación patológica de la división del trabajo existente entonces en la sociedad europea. El escrito central de esa propuesta es la nueva Introducción que escribe para la segunda edición de *La división del trabajo*

social, que se centra en la tarea de las "asociaciones profesionales", es decir, de los nucleamientos que representan a las distintas funciones sociales. Durkheim deposita en ellas la tarea de producir y sostener unas normas capaces de regular el intercambio justo y armónico en el marco de la división del trabajo. En ellas, y no en el Estado o la sociedad en su conjunto, debido a la proximidad de las asociaciones respecto de la naturaleza de las tareas, las necesidades, las aspiraciones y las demandas de cada sector. Las asociaciones profesionales tendrían entonces la función de superar el estado de anomia, en el sentido de conformar

> "... un poder moral capaz de contener los egoísmos individuales, de mantener en el corazón de los trabajadores un sentimiento más vivo de su solidaridad común, de impedir aplicarse tan brutalmente la ley del más fuerte a las relaciones industriales y comerciales" (Durkheim, 1994: 22).

Lo que significa que la simple división del trabajo en su forma estrictamente económica (lo que en otra perspectiva llamaríamos "el mercado") no puede satisfacer ni la demanda social de cohesión, ni la demanda individual de felicidad con libertad. Durkheim cree que la solución del problema sin producir males mayores, consiste en apostar a esa suerte de autoregulación normativa que pueden producir los mismos protagonistas de la división del trabajo.

6. Guía de Lectura y ejercitación

Las siguientes actividades se sugieren como complemento de la introducción y orientación de la lectura:

- Explicar, con palabras propias, en qué consiste un "hecho social". Buscar diez ejemplos.
- ¿Qué quiere decir la regla que exige "tratar a los hechos sociales como cosas"?
- ¿Por qué las nociones y conceptos del sentido común no son apropiados para el trabajo de la ciencia?. Proponga algunos ejemplos de "pre nociones" en este sentido.
- Busque ejemplos de fenómenos sociales actuales "normales" y "patológicos"
- Establezca la diferencia entre *causa* y *función* de un hecho social. Proporcione ejemplos.
- ¿Cuál es la función de la división del trabajo social?
- Elabore una definición propia de "conciencia colectiva". ¿Qué afirmaciones, ideas y valores considera que conformarían la "conciencia colectiva" actual de nuestro país?. ¿Existe tal cosa?
- Explique con palabras propias a qué se refiere Durkheim cuando habla de "solidaridad social". Establezca la diferencia entre "solidaridad mecánica" y "orgánica". ¿Por qué les llama de esa manera, "mecánica" y "orgánica"?
- Explique cuáles son las formas "anormales" de la división del trabajo según Durkheim. ¿Existen esas formas anormales en nuestra sociedad? ¿Se le ocurre alguna otra "forma anormal", no contemplada por Durkheim?
- ¿Cómo justifica Durkheim la pertinencia de un estudio *sociológico* del suicidio?
- ¿Qué *hechos sociales*, en el sentido de Durkheim, están

implicados en el suicidio altruista, egoísta y anómico?

- El suidicio, para Durkheim, tiene *causas*. ¿Tiene también *funciones*?
- ¿Qué relaciones existen para Durkheim entre la sociedad y la religión?
- Las creencias religiosas actuales, ¿pueden explicarse, a su juicio, del modo en que Durkheim explicó las formas simples de la vida religiosa? ¿Por qué?
- Las nociones de "conciencia colectiva" y "representaciones sociales" fueron elaboradas por Durkheim en un momento de escaso desarrollo de las tecnologías de comunicación (medios masivos, etc.). ¿En qué aspectos considera que habría que corregir, ampliar o desechar estas ideas en el actual contexto de tecnologías mediáticas?

Bibliografía

• Principales libros de Durkheim traducidos al castellano:

- *La división del trabajo social,* Barcelona, Planeta Agostini, 1994 (original: 1893)
- *El suicidio. Estudio de sociología*, Buenos Aires, CEAL, 1994. (original: 1897)
- *Las reglas del método sociológico,* Puebla, Premiá, 1991 (original: 1912)
- *Pragmatismo y sociología*, Buenos Aires, Quadrata, 2003 (original: 1912)
- *Las formas elementales de la vida religiosa,* Madrid, Akal, 1982 (original: 1914)
- *Educación y sociología*, Barcelona, Península, 1975. (original: 1922)
- *Sociología y filosofía,* Buenos Aires, Kraft, 1951 (original: 1924)
- *La educación moral*, Buenos Aires, Schapire, 1973. (original: 1925)
- *El socialismo*, Madrid, Editora Nacional, 1982 (original: 1928)

• Algunos estudios sobre la obra de Durkheim:

- Aron, R. (1981). *Las etapas del pensamiento sociológico*, Vol II, Buenos Aires, Siglo 20.
- Giddens, A. (1993). "Introducción" a *Durkheim. Escritos selectos*, Buenos Aires, Nueva Visión
- Lista, C. (1992). *Cuadernos de Sociología I*, Córdoba, Atenea.
- Lukes, S. (1984). *Emile Durkheim. Su vida y su obra*, Madrid, CIS.
- Parsons, T. (1968). *La estructura de la acción social*, Madrid, Guadarrama (Capts. VIII a XII).
- Portantiero, J. (1990). "Introducción", en *La sociología*

clásica: Durkheim y Weber, Buenos Aires, CEAL.
- Ramos, R. (1999). *La sociología de Émile Durkheim: patología social, tiempo, religión*, Madrid, CIS-Siglo XXI.
- Ritzer, G. (1993). *Teoría Sociológica clásica,* Madrid, McGraw – Hill.

Bibliografía referenciada en el texto

Berger, P. (1999) [ed.]. *Los límites de la cohesión social*, Madrid, Alianza.

Beriain, J. (1996). *La integración en las sociedades modernas*, Barcelona, Anthropos.

Durkheim, E. (1982) *El socialismo*, Madrid, Editora Nacional.

(1975) *Educación y sociología*, Barcelona, Península.)

Giddens, A. (1992). *El capitalismo y la moderna teoría social*, Barcelona, Labor.

(2000) *En defensa de la sociología*, Madrid, Alianza.

González, H, (2000) "*Cien años de sociología en Argentina: la leyenda de un nombre*", en *Historia crítica de la sociología argentina*, Buenos Aires, Colihue, 2000.

Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Cátedra.

(1994). "Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa", en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra.

Hollis, M. (1998). *Filosofía de las ciencias sociales*, Barcelona, Ariel.

Luckes, S. (1984). *Emile Durkheim. Su vida y su obra*, Madrid, CIS.

Ramos, R (1998). "Un tótem frágil: aproximación a la estructura teórica de El Suicidio", REIS, N° 81.

CAPÍTULO IV

La Sociología comprensiva de Max Weber

Por Roberto von Sprecher

Brevísimas referencias bibliográficas



Max Weber nació el 28 de abril de 1864 en Erfurt, Alemania, en el seno de un característico hogar burgués. El padre, con quien tuvo profundas desavenencias, era un político liberal-conservador, la madre, por su parte, era profundamente puritana calvinista.

En Heidelberg estudió derecho, filosofía, historia y economía. En 1886 se recibió de abogado, pero rara vez lograría ganar dinero con la profesión. En 1892 fue habilitado como profesor de Derechos Mercantil y Romano y a posteriori de Economía. A fines de siglo una seria discusión con su padre y la posterior muerte del mismo lo sumieron en una depresión nerviosa que le impidió dictar clases hasta después de la primera guerra mundial.

Ya en 1889 había comenzado su producción intelectual escrita con una tesis sobre la evolución de las compañías comerciales del medioevo; le siguieron su "Historia agraria romana" y "Sobre la objetividad de los conocimientos sociológicos y sociopolíticos". Entre 1904 y 1905 escribió una obra clásica de la sociología académica: "La ética protestante y el espíritu del capitalismo".

En 1911 comenzó a proyectar "Economía y sociedad

(Esbozo de sociología comprensiva)" que, inacabada y con más de mil doscientas páginas, recién fue publicada después de su muerte, lo mismo que su "Historia económica general".

Max Weber tuvo aspiraciones políticas, sin demasiado éxito práctico, participando en un ala de los liberales-conservadores. Se pueden entrever -asimismo- profundas tensiones entre su liberalismo, su nacionalismo alemán y su defensa de las libertades individuales. Al final de la primera guerra mundial tomó parte en la constitución de la República de Weimar.

Al finalizar la guerra comenzó a dictar Sociología en la Universidad de Viena y desde 1919 hasta su muerte -el 14 de junio de 1920- Sociología y Ciencias del Estado en Munich.

Propuesta para introducirse a la teoría social de Max Weber

Su obra es extensa y abarca una multiplicidad de focos, con conexiones entre si, que suelen ser sede de diversas "tensiones" (como en casi todos los clásicos).

Asimismo, parte de sus obras, por ejemplo "Economía y Sociedad", son de lectura lenta y ríspida para los principiantes, y aún para muchos iniciados. Con algunos de estos aspectos tiene relación la siguiente cita de Reinhad Bendix:

"La obra de Weber es, en realidad, difícil de comprender. Por mucho que se diga para justificar las interminables sentencias y las especificaciones eruditas, nada explicará razonablemente el "estilo" característico de

sus escritos sociológicos que tiende a esconder las líneas principales de la argumentación en una maraña de aseveraciones que exigen detallado análisis, o en largos análisis de tópicos especiales sin relación notoria con lo que antecede o lo que sigue. Weber emprendía al mismo tiempo varios cursos de investigación interdependientes y acumulaba todas sus notas en el texto definitivo, sin dar ninguna indicación explicita de su relativa importancia. Un comentario en la biografía escrita por Marianne Weber descubre la raíz de esta dificultad:

Lo tenía en absoluto sin cuidado la forma en que presentara su opulenta provisión de ideas. Tantas cosas brotaban de ese déposito inagotable de su mente apenas la masa (de ideas) se ponía en movimiento, que muchas veces resultaba harto difícil embretarlas en una limpia estructura oracional. Y él necesitaba desprenderse de ellas de una vez, y sobre todo despachar el asunto de un plumazo, tantos nuevos problemas de la realidad le reclamaban con acumulada urgencia. ¡Qué triste limitación la del pensamiento discursivo que no permite la expresión simultanea de varias líneas de argumentación pertenecientes al mismo tronco! Por lo tanto, había que meter muchas cosas, y a toda prisa, en largos períodos intrincados; y lo que allí no cupiese tendría que pasar a las notas al pie de página. ¡Después de todo, Por qué evitar al lector las molestias que él mismo se tomaba en tales asuntos!

Adicionalmente Weber indicó reservas de toda índole, mediante el profuso empleo de comillas, incisos condicionales y otros símbolos lingüísticos de cautela erudita. Usó también la bastardilla." (Bendix, p.17/8,1976)

Buscando una "puerta de entrada" al pensamiento de Max Weber, hemos optado por centrarnos en dos de sus

obras “La ética protestante y el espíritu del capitalismo” y “Economía y sociedad”.

Nos concentraremos en ciertos nodos del pensamiento weberiano, que -consideramos- tienen que ver con algunas de las grandes preguntas de las teorías sociológicas, aquellas que giran alrededor de intentar entender: por qué los hombres actúan como actúan, o qué es lo que orienta la conducta de los hombres; cómo se construye lo social; cómo se explican órdenes y cambios sociales, y asimismo las estructuras de desigualdad social. Otro aspecto clave son las aproximaciones a la explicación del capitalismo, después de todo probablemente tenga razón Anthony Giddens cuando afirma que el objeto específico de la sociología es la modernidad. La nuestra es apenas una de las lecturas introductorias posibles del autor. Lectura que en forma conciente deja fuera partes fundamentales de su trabajo como -por simplemente dar un ejemplos- la dimensión epistemológica.

Las referencias extraídas de “Economía y sociedad” serán abreviadas como “ES” y las de “La ética protestante y el espíritu del capitalismo” simplemente como “EP”.

Algunos de los nodos que elegimos resaltar de la obra de Max Weber son: las referencias a la explicación de la conducta de los hombres; la sociología comprensiva y la acción social; sus estrategias para abordar la realidad desde el método científico (comprensión-interpretación, tipo ideal, método histórico comparativo); el lugar de las “representaciones” en sus explicaciones (de particular interés para quienes abordan la sociología desde la perspectiva de la comunicación social); las “relaciones sociales de lucha”; el lugar de lo “económico” en su pensamiento (“las categorías sociológicas fundamentales

de la vida económica", verbigracia). Dentro de los "tipos de dominación" y de "las formas de legitimidad" nos dedicamos casi con exclusividad a la "dominación legal con administración burocrática". Asimismo, nos detenemos en la "división del poder" en clases, estamentos y partidos, y -no podría ser de otra forma- al tema de las clases. Nuestro nodo final será aquel que da nombre a una de sus obras: "La ética protestante y el espíritu del capitalismo".

Deberíamos tener en cuenta que algunos intentos de Weber se dirigen a destruir al marxismo mecanicista, el mismo que criticaran Karl Marx y Antonio Gramsci.

Supo circular en el ambiente universitario, sobre todo cuando era dominado por el estructural-funcionalismo, un "sentido común sociológico" que posicionaba a Weber como el gran enemigo de Marx[1], ubicándolo como quien lo rebatía, sin embargo esto era casi pura cháchara de academia. Es más justo considerarlo como alguien que marca críticamente las diferencias con Marx, aunque es referente en todo momento de sus elaboraciones. Weber no era posible sin Marx, como Marx no era posible sin Adam Smith o Hegel. La comprensión del pensamiento de Weber no es factible si no se tiene un manejo de las ideas centrales de Karl Marx. A pesar de profesar posiciones políticas distintas, se puede establecer una relación fructífera entre Marx, Durkheim, Weber y Gramsci. Algunos de los sociólogos contemporáneos más destacados trabajan en esa dirección.

Nodos y señalamientos

La primera pregunta que conviene hacer a cualquier

[1] Como al "Marx de la burguesía".

sociología o sociólogo, o teórico social, es ¿Porqué los hombres hacen lo que hacen? o ¿Cómo explican "lo social"?. La respuesta, que algunos han respondido explícitamente y otros implícitamente, supone también una postura ontológica. Weber plantea la cuestión en términos de ¿Qué es lo que gobierna la conducta de los hombres?

> "No son las ideas, sino los intereses materiales e ideales, los que gobiernan directamente la conducta de los hombres".
> (Weber en *Essays,* citado por Bendix, p. 62, 1976)

Prestemos atención a esta aseveración de Max Weber, probablemente el más moderno de los clásicos, que lo aleja de las explicaciones "estructuralistas" que dejan al hombre merced a las determinaciones de una estructura material o de una estructural cultural. Además hay un cambio notable al plantear que son los "intereses"[2] y no unas estructuras externas diferentes a los agentes mismos.

Al referimos a la acción social vemos la importancia que para Weber tiene el sentido subjetivo otorgado por los individuos a sus acciones. Pero, lo subjetivo es un punto de partida para la comprensión de fenómenos macrosociales.

En "La ética protestantes y el espíritu del capitalismo" reconstruye el sentido subjetivo de las acciones de un "tipo" de hombres que motivados subjetivamente por la búsqueda de "la gracia de Dios" y de la "salvación de sus almas", trabajan dura y racionalmente, al mismo tiempo que viven frugalmente ("el "estrangulamiento del consumo") y reinvierten las ganancias de forma tal que van a producir una tremenda "acumulación capitalista" en poco

---

[2] El tema del "interés" pareciera influir en los planteos de Pierre Bourdieu.

tiempo. Pero, el sentido subjetivo no es el fin de la indagación sino el punto de partida para explicar el origen de un fenómeno macrosocial como el capitalismo.

Considera Javier Cristiano que "Si bien [Weber] asume la importancia crucial de fenómenos como las «ideas» o las «valoraciones» -en tanto explican las acciones que constituyen las tramas históricas, y en tanto son condición de la experiencia del mundo histórico- el interés explicativo principal no reside, predominante, en esos fenómenos, en esos fenómenos de «sentido», sino en la «materialidad» de los comportamientos humanos y sus resultados." (1999:22)

"Weber en sus trabajos ofrece un enfoque macrosocial. A pesar de reconocer la importancia de la subjetividad del actor parte del supuesto de la objetividad de los procesos y estructuras sociales que estudia en sus análisis concretos." (Lista, 1992, pp. 105/6)

De cualquier manera, con la importancia otorgada a lo subjetivo como punto de partida, Weber constituye un antecedente significativo para toda una serie de líneas sociológicas que se pueden, con ciertos recaudos, encuadrar dentro de los "contructivismos" o "interaccionismos". También es significativa su consideración del "sentido", uno de los núcleos de gran parte de las teorías sociales contemporáneas y, en particular, de aquellas relacionadas con los estudios de comunicación social.

Algunas pistas importantes respecto de la cuestión que aquí nos hemos planteado aparecen en "La ética protestante y el espíritu del capitalismo". Cuando se plantea la investigación del capitalismo moderno y del racionalismo occidental considera que:

"Esta investigación ha de tener en cuenta muy principalmente las condiciones económicas, reconociendo la importancia fundamental de la economía; pero tampoco deberá ignorar la relación causal inversa: pues el racionalismo económico depende en su origen tanto de la técnica y el derecho racionales como de la capacidad y aptitud de los hombres para determinados tipos de conducta racional. Cuando esta conducta tropezó con obstáculos psicológicos, la racionalización de la conducta económica hubo de luchar igualmente con la oposición de ciertas resistencias internas. Entre los elementos formativos más importantes de la conducta se cuenta, en el pasado, la fe en los poderes mágicos y religiosos y la consiguiente idea del deber ético. (...) Consta este libro de dos trabajos escritos hace algún tiempo, que intentan arrimarse en un punto concreto de gran importancia a la médula más difícilmente accesible del problema: determinar la influencia de ciertos ideales religiosos en la formación de una "mentalidad económica", de un "ethos" económico, fijándonos en el caso concreto las conexiones de la ética económica moderna con la ética racional del protestantismo ascético." (EP, pp.113/4)

En el desarrollo de la misma obra, Weber no deja de señalar su perspectiva multicausalista sobre la explicación del capitalismo, o de cualquier otra formación, perspectiva que a su vez desecha las ocurrencias "necesarias".

> "Como Marx, su enfoque es histórico, pero a diferencia de este, niega la existencia de leyes generales de desenvolvimiento histórico..." (Lista, 1992, p.101)
>
> "Weber es historicista, antidertiminista y su propuesta es multicausal." (Lista, 1992, p.124)

La afirmación de Carlos Lista se puede apoyar con el siguiente párrafo de Max Weber: "...no menos absurdo [que pretender explicar la Reforma como debida a una "necesidad de la evolución histórica", deduciéndola de determinadas transformaciones de orden económico] sería defender la tesis doctrinaria según la cual el "espíritu capitalista" (...) sólo habría podido nacer por influencia de la Reforma, con lo que el capitalismo sería un producto de la misma. En primer término, hay formas importantes de economía capitalista que son notoriamente anteriores a la Reforma, y ya este hecho desmiente aquella tesis. Lo que es menester señalar es si y hasta que punto han participado influencias religiosas en los matices y la expansión cuantitativa de aquel "espíritu" sobre el mundo, y qué aspectos concretos de la civilización capitalista se deben a ellas. Dada la variedad de recíprocas influencias entre los fundamentos materiales, las formas de organización político-social y el contenido espiritual de las distintas épocas de la Reforma, la investigación ha de concretarse a establecer si han existido, y en qué puntos "afinidades electivas" entre ciertas modalidades de la fe religiosa y la ética profesional." (EP, p.102)

Al finalizar *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Max Weber vuelve a poner bien en claro que no ha pretendido encontrar una fuente de explicación única que reemplace otras de tal cariz. Considera que otra investigación podría permitir ver cómo el ascetismo protestante ha sido a su vez influenciado ("sobredeterminado" dirían algunos autores hoy) por "la totalidad de las condiciones culturales y sociales, singularmente económicas, en cuyo seno nació." (EP, p.250)

Las oraciones finales de la obra dejan en claro que no opta ni por una postura "materialista", ni por una "cultura-

lista" ("espiritualista"):

> "...nuestra intención no es (...) sustituir una concepción unilateralmente "materialista" de la cultura y de la historia por una concepción contraria de unilateral causalismo espiritualista. Materialismo y espiritualismo son interpretaciones igualmente posibles, pero como trabajo preliminar: si, por el contrario, pretenden constituir el término de la investigación, ambas son igualmente inadecuadas para servir la verdad histórica" (EP, p.250/1) (Volveremos luego al eje propio de "La ética protestante...")

Weber está criticando los intentos del marxismo mecanicista de explicar toda cuestión "superestructural", a la cultura, a partir de la estructura económica, como aquella interpretación que sostenía que los intrincados desarrollos de una saga familiar a través de varias generaciones podía ser directamente explicada por las variaciones del precio del trigo en Ucrania, donde se ambientaba la historia. Pero, afirma, que si no es posible explicar toda situación histórica a partir de lo "económico", del desarrollo de las fuerzas productivas y de las relaciones sociales de producción, tampoco se puede pretender encontrar como factor explicativo único lo cultural (un "unilateral causalismo espiritualista").

Ambos factores, materiales y culturales, deben ser tenidos en cuenta al tratar de explicar la historia, pero no hay formula alguna que siquiera pudiera decir en que proporción van a intervenir cada uno de los elementos. Cada momento histórico se resuelve en los términos de su especificidad.

Queda pendiente una discusión sobre el peso de la

"economía" en las explicaciones weberianas. Por ejemplo, en ES dice "Hay que reconocer, sin embargo, que el estado de la economía tiene significación causal, asumiendo decisiva importancia en algún punto, para la estructura de casi todas las comunidades y desde luego de todas aquellas de mayor "importancia cultural." (ES, p.275). Un par de páginas antes se encuentra un planteo que nos permite clarificar que está trabajando con un "concepto ampliado de economía", lo cual sin embargo deja el prisma económico como una lente fundamental para conceptualizar, aparentemente, todo tipo de realidad:

"Es convencional, cuando se habla de economía, pensar en la satisfacción de las necesidades cotidianas, esto es, de las llamadas necesidades materiales. De hecho, rogativas o misas de réquiem pueden ser igualmente objetos de la economía; pero para ello es necesario que sean realizadas por personas calificadas y que sus acciones sean "escasas", por lo que se obtienen a cambio de una retribución, como se obtiene el pan cotidiano." (ES, p.273)

En este párrafo, de alguna manera, se puede considerar una extensión de la "lógica de análisis económico" de K. Marx, a cualquier tipo de actividad que suponga la "escasez" y el "interés", como la aplicación de la lógica de análisis a bienes tales como *misas de réquiem.* Así, Weber prefigura los planteos teóricos contemporáneos de Pierre Bourdieu para el análisis de los campos como mercados y la extensión de la categorización como capital a cualquier tipo de bien.

Las representaciones, significativas en las concepciones contemporáneas y en los estudios relacionados con la comunicación social, aparecen ocupando un papel importante al referirse Weber a la interpretación de la acción. Allí

lo relaciona -nivel macrosocial- con la subsistencia del Estado moderno en cuanto representaciones de algo que debe ser o no debe ser que conforman una compleja e específica actuación humana en común.

"...la interpretación de la acción debe tomar nota del importante hecho de que aquellos conceptos empleados tanto por el lenguaje cotidiano como por el de los juristas (y también por el de otros profesionales), son *representaciones* de algo que en parte existe y en parte se presenta como un deber ser en la mente de hombres concretos (y no sólo de jueces y burócratas, sino del público en general), la acción de los cuales *orientan* realmente; y también deben tomar nota de que esas representaciones, en cuanto tales, poseen una poderosa, a menudo dominante significación causal en el desarrollo de la conducta humana concreta." [ES, pp.12/3]

No puede dejarse de pensar la relación entre los anteriores planteos de Weber y los de Antonio Gramsci respecto del papel de la filosofía y el sentido común -como grados cualitativos de la ideología- en la construcción de la hegemonía. Y a su vez relacionarlo con el papel que el propio Max Weber asigna a los intelectuales al referirse a la "conducta homogénea de clase" (ES, p.145). (Conectar con "orden" y con las formas en que se garantiza la legitimidad del mismo: pp. 27 y ss.)

El segundo nodo que planteamos gira sobre la sociología comprensiva y la acción social.

Es la sociología por la que plantea optar Max Weber en la archiconocida primera parte de "Economía y sociedad":

"...una ciencia que pretender entender interpretándola,

la acción social para de esa manera explicarla causalmente en sus desarrollos y efectos. Por "acción" debe entenderse una conducta humana (...) siempre que el sujeto o los sujetos de la acción enlacen a ella un sentido subjetivo[3]. La "acción social", por tanto, es una acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de otros, orientándose por ésta en su desarrollo." (ES, p.5)

La comprensión equivale a "captación interpretativa del sentido o conexión de sentido" (ES, p.9).

En la mirada de M. Weber sobresaldrá casi inmediatamente la acción orientada racionalmente: "Toda interpretación de una acción con arreglo a fines orientada racionalmente de esa manera posee -para la inteligencia de los *medios* empleados- el grado máximo de evidencia." (ES, p.6)

Carlos Lista señala que "La definición que Weber hace de sociología y la inclusión del sentido subjetivo como esencial para el estudio de lo social ha dado lugar a numerosas interpretaciones. La influencia de Weber es múltiple: (...) este autor constituye un antecedente intelectual del modelo interaccionista (...), proveyendo de fundamentos teóricos y metodológicos (recordemos que Schutz en su elaboración teórica toma críticamente a Weber)." Ya habíamos citado a Lista respecto de que "Weber en sus trabajos ofrece un enfoque macrosocial. A pesar de reconocer la importancia de la subjetividad del actor parte del supuesto de la objetividad de los procesos y

---

[3] "Llamamos «motivo» a la conexión de sentido que para el actor o el observador aparece como el «fundamento» con sentido de una conducta." (Weber, ES, p.10).

estructura sociales que estudia en sus análisis concretos." (1992, pp.105/6)

Queda claro en el concepto de M. Weber que el sentido de las acciones sociales es objeto de la pretensión de interpretación "para de esa manera explicarla en sus desarrollos y en sus efectos". Si bien ha dejado de lado el determinismo y las unicausalidades, su pensamiento sigue orientado hacia las "causas", más allá de que no pretenda encontrar leyes de la historia sino tendencias sociales. Observa Javier Cristiano: "La investigación sobre la ética protestante (...) consiste en una elucidación -comprensiva- del *ethos* protestante y del espíritu capitalista, pero con la finalidad de explicar un proceso social «externo»: la irrupción histórica de la organización capitalista de la producción y del trabajo. Producto de acciones sociales cuya explicación radica en la captación de sus sentidos subjetivos, el orden capitalista resultante es descripto por Weber como un orden social que «...descansa en fundamentos mecánicos» (EP, p. 263), es decir, que puede prescindir de los determinantes subjetivos que le dieron origen, y que opera por una suerte de inercia sistémica." (1999, p. 22)

Otros autores señalan fuentes de tensión en la relación entre algunos de sus planteos conceptuales y sus investigaciones empíricas. Reinhad Bendix considera que: "Los escritos metodológicos de Weber, a pesar de su interés intrínseco, no constituyen una adecuada guía para su labor de sociólogo, por cuanto contienen importantes contribuciones teóricas que no reaparecen en ningún otro lugar. Tampoco basta que el lector se atenga a sus complicadas definiciones de los conceptos sociológicos, para comprender sus investigaciones empíricas. Weber procuró dar una

serie completa de definiciones, más bien que precisar el significado de los términos que mayor atinencia tenían para sus propios estudios. Esto explica en parte la amplitud con que desarrolló conceptos tales como los de acción, relación social, etc. y la relativa parquedad con que se ocupó de otros como "clase" y "estamento", cuando en su obra sustantiva el énfasis fue inverso. En consecuencia muchos conceptos de Weber carecen de significación para esclarecer lo que hizo cuando le toco analizar un material concreto; en cambio los que tienen significación carecen a menudo del desarrollo deseable." (Bendix, 1976, p.18)

Weber reconoce los límites de su propia "sociología comprensiva":

"Los conceptos constructivos de la sociología son típico-ideales no sólo externa, sino también internamente. La acción *real* sucede en la mayor parte de los casos con oscura semiconsciencia o plena inconsciencia de su "sentido mentado". El agente más bien "siente" de un modo determinado que "sabe" o tiene clara idea; actúa en la mayor parte de los casos por instinto o costumbre. Sólo ocasionalmente -y en una masa de acciones análogas únicamente en algunos individuos- se eleva a conciencia un sentido (sea racional o irracional) de la acción. Una acción con sentido efectivamente tal, es decir, clara y con absoluta conciencia es, en realidad, un caso límite. Toda consideración histórica o sociológica tiene que tener en cuenta este hecho en su análisis de la *realidad*. Pero esto no debe impedir que la sociología construya sus *conceptos* mediante una clasificación de los posibles "sentidos mentados" y como si la acción real transcurriera orientada conscientemente según sentido." (ES, p.18)

Weber no logrará resolver metodológicamente como

dar cuenta claramente del sentido de la mayoría de las acciones, salvo en el caso de algunas de las de tipo racional. Y aún en este caso el ejemplo es difícil de encontrar, de hecho pareciera que el único que puede exponer claramente es el de la *ley de Gresham*[4]:

"Las "leyes"[5], como se acostumbra a llamar a muchas proposiciones de la sociología comprensiva –por ejemplo, la "ley" de Gresham[6]- son determinadas *probabilidades* típicas, confirmadas por la observación, de que, dadas determinadas situaciones de hecho, transcurran en la forma *esperada* ciertas acciones sociales que son *comprensibles* por sus motivos típicos y por el sentido típico mentado por los sujetos de la acción. Y son claras y comprensibles en su más alto grado, cuando el motivo subyacente en el desarrollo típico de la acción (o que ha sido puesto como fundamento del tipo ideal construido metódicamente) es puramente racional con arreglo a fines y, por lo tanto, la relación de medio a fin, según enseña la experiencia, es unívoca (es decir, los medios son «ineludibles»." (ES, p. 16)

La intepretación supone que quienes tienen ejemplares de la moneda cuyo valor metálico ha llegado a ser mayor que el nominal no usaran de la misma para pagos y que aquella dejará de circular.

Cristiano observa que "En todas las demás situaciones-

---

[4] La ley de Gresham considera que cuando el valor del metal en que se acuñó una moneda supera a su valor nominal (el valor que está escrito en la moneda, "Un peso", por ejemplo) la misma desaparece del mercado, deja de circular.

[5] Adviértase que la palabra leyes es usada entrecomillada, para quitarle el valor de ley de la historia que pretendieron otorgarle a las leyes sociales otros autores.

[6] Cristiano afirma que "es el único ejemplo que Weber proporciona de la noción de «ley sociológica»." (1999, 34)

–que son la mayoría- la certeza empírica que proporciona el tipo ideal de la racionalidad es mínima, puesto que sólo permite afirmar que la acción ha estado influida por motivaciones no racionales, pero no afirmar *cuáles* han sido esas motivaciones." (1999, p.54) y más adelante que "...la estrategia metodológica del tipo ideal de la racionalidad es insuficiente tanto para facilitar la captación del sentido de las acciones no racionales, como para validar empíricamente las afirmaciones sobre el sentido." (p. 58)

Max Weber plantea al introducirnos a su sociología interpretativa que

"El método científico consistente en la construcción de *tipos* investiga y expone todas las conexiones de sentidos irracionales, afectivamente condicionadas, del comportamiento que influyen en la acción, como "desviaciones" de un desarrollo de la misma "construido" como puramente racional con arreglo a fines. Por ejemplo, para la explicación de un "pánico bursátil" será conveniente fijar primero cómo se desarrollaría la acción fuera de todo influjo de efectos irracionales, para introducir después, como "perturbaciones" aquellos componentes irracionales. De igual modo procederíamos en la explicación de una acción política o militar: tendríamos que fijar, primero, cómo *se hubiera* desarrollado esa acción de haberse conocido todas las circunstancias y todas las intenciones de los protagonistas y de haberse orientado la elección de los medios -a tenor de los datos de la experiencia considerados por nosotros como existentes- de un modo rigurosamente racional con arreglo a fines. Sólo así sería posible la imputación de las desviaciones a las irracionalidades que las condicionaron. La construcción de una acción rigurosamente racional con arreglo a fines sirve en estos casos a la sociología -en

méritos de su evidente inteligibilidad y, en cuanto racional, de su univocidad- como un *tipo* (tipo ideal), mediante el cual comprender la acción real, influida por irracionalidades de toda especie (afectos, errores), como una desviación del desarrollo esperado de la acción racional.

De *esta suerte*, pero sólo en virtud de estos fundamentos de conveniencia metodológica, puede decirse que el método de la sociología "comprensiva" es "racionalista". Este procedimiento, no debe, pues interpretarse como un prejuicio racionalista de la sociología, sino sólo como un recurso metódico; y mucho menos, por tanto, como si implicara la creencia de un predominio en la vida de lo racional. Pues nada nos dice en lo más mínimo hasta qué punto en la realidad las acciones *reales* están o no determinadas por consideraciones racionales de fines." (ES, p. 7)

Considera la comprensión -como ya citamos- como "captación interpretativa del sentido o conexión de sentido" (ver ES, p.8). La interpretación no es "interpretación causal válida" (ES, p.9) por sí misma. La interpretación "persigue la evidencia" y tiene valor de hipótesis. (ES, p.9) Ahora bien "Como en toda hipótesis es indispensable el control de la interpretación comprensiva de sentidos por los resultados: la dirección que manifieste la realidad." (ES, p.10) Aquí es donde Weber, tomando en cuenta las limitaciones existentes para el control de las interpretaciones, esboza la estrategia metodológica del método histórico comparativo, que tan claramente pondrá en práctica en "La ética protestante y el espíritu del capitalismo":

"Sólo en los escasos y especialmente adecuados casos de la experimentación psicológica puede lograrse un control de precisión relativa. También por medio de la

estadística, y con extraordinarias diferencias en la aproximación, en los casos (también limitados) de fenómenos en masa susceptibles de cuantificación y correlación. En los demás casos, y como tarea importante de la sociología comparada, sólo queda la posibilidad de comparar el mayor número posible de hechos de la vida histórica o cotidiana que, semejantes entre sí, sólo difieren en un punto *decisivo*: el "motivo" u "ocasión", que precisamente por su importancia práctica tratamos de investigar. A menudo sólo queda, desgraciadamente, el medio inseguro del "experimento ideal", es decir, pensar como no presentes ciertos elementos constitutivos de la cadena causal y "construir" entonces el curso probable que tendría la acción para alcanzar así una imputación causal." (ES, p.10)

"«Capitalismo» ha habido también en China, en la India, en Babilonia, en la Antigüedad, en la Edad Media; pero como veremos, le faltaba precisamente el ethos característico del capitalismo moderno..." (EP, p.42)

Volviendo a los temas de la interpretación y su control (ver ES, pp. 9 y ss), recordamos el carácter probabilístico y no necesario que otorga a las regularidades que normalmente son denominadas "leyes" y que el mismo Weber usa entrecomilladas ("leyes sociológicas", ES, p.11).

"De acuerdo con su definición de sociología Weber sostiene que el método de las ciencias humanas es la comprensión (*verstehen*), oponiéndose a la propuesta naturalista de explicar lo social por leyes generales y abstractas... (...) ... Es, podría decirse, un verdadero historicista, que lo lleva a rechazar por simplista y generalizante la concepción que afirma que la sociedad se

desarrolla en etapas, afirmando, en cambio, que no hay un patrón histórico general. Su perspectiva no es, sin embargo, la del historiador que enfatiza sobre el particularismo de las estructuras y procesos sociales. Weber propone generaliza-ciones que muestren los elementos con los que está hecha la historia. ¿Cómo lograrlo? Construyendo "tipos ideales", propone Weber, tratando de diseñar un método histórico-comparativo mediante la elaboración de tipos ideales para estudiar la particularidad y universalidad del hecho social." (Lista,1992, p.101)

Volvamos a los planteos de "Economía y sociedad" a que hacíamos referencia:

"..., aún la más evidente adecuación de sentido sólo puede considerarse como una proposición causal correcta para el conocimiento sociológico en la medida en que se pruebe la existencia de una *probabilidad* (determinable de alguna manera) de que la acción concreta tomará *de hecho*, con determinable frecuencia o aproximación (por término medio o en el caso "puro"), la forma que fue considerada como adecuación de sentido. Tan sólo aquellas regularidades estadísticas que corresponden al sentido mentado "comprensible" de una acción constituyen tipos de acción susceptibles de comprensión (en la significación aquí usada); es decir, son: "leyes sociológicas". Y constituyen tipos sociológicos del acontecer real tan sólo aquellas construcciones de una "conducta de sentido comprensible" de las que pueda observarse que suceden en la realidad con mayor o menor aproximación." (ES, 1992, p.11)

Por otro parte, "procesos y regularidades que, por ser incomprensibles en el sentido aquí empleado [sociología comprensiva], no pueden ser calificados de hechos o de

leyes sociológicos, no por eso son menos *importantes.*" (ES, p.11)

> "Las «leyes», como se acostumbra a llamar a muchas proposiciones de la sociología comprensiva (....), son determinadas *probabilidades* típicas, confirmadas por la observación, de que, dadas determinadas situaciones de hecho, transcurran en la *forma esperada* ciertas acciones sociales que son *comprensibles* por sus motivos típicos y por el sentido típico mentado por los sujetos de la acción. Y son claras y comprensibles, en su más alto grado, cuando el motivo subyacente en el desarrollo típico de la acción (o que ha sido puesto como fundamento del tipo ideal construido metódicamente) es puramente racional con arreglo a fines y, por tanto, la relación de medio a fin, según enseña la experiencia, es unívoca (es decir, los medios son «ineludibles»)." (ES, p.16)

Acción social

1) Racional con arreglo a fines

"Determinada por expectativas en el comportamiento tanto de objetos del mundo exterior como de otros hombres, y utilizando esas expectativas como «condiciones» o «medios» para el logro de fines propios racionalmente sopesados y perseguidos." (ES, p. 20)

Remitimos a la ley de Gresham ya considerada.

En estas acciones los hombres ponderan las posibles variantes de acción y las condiciones en que se producirán estas y las "sopesan racionalmente", o sea que evalúan cuáles funcionarán como los medios más eficaces para al-

canzar un determinado fin y eligen la alternativa más eficaz.

2) Racional con arreglo a valores

Sería aquella acción que se orienta por un valor -del tipo que sea: estético, ético, religioso-, que se sigue por el valor en sí mismo que es considerado como absoluto, más allá de las posibles consecuencias.

Un pintor que sigue los principios de revolución estética y de formas permanentemente, sin que le importe que debido a ese valor que marca su producción no pueda vender ninguna obra. Un comerciante que prefiere arruinarse antes de dejar de ser honrado, ya que la honradez es un valor que para el prima sobre el beneficio material.

3) Afectiva

"...especialmente emotiva, determinada por afectos y estados sentimentales actuales." (ES, p.20)

4) Tradicional

Esta acción "determinada por una costumbre arraigada", observa Weber, en cuanto estrictamente tradicional suele ir más allá de la acción propiamente con sentido: "a menudo no es más que una oscura reacción a estímulos habituales, que se desliza en la dirección de una actitud arraigada. La masa de todas las acciones cotidianas habituales se aproxima a este tipo..." (ES, p.20)

Sin embargo, si la tradición es seguida concientemente como un valor absoluto se trataría de una acción racional con arreglo a valores y dejaría de ser una acción tradicional. Queda claro que la racionalidad que no lo sea

con arreglo a fines depende, para Weber, de la conciencia que tenga el individuo de los valores que orientan sus acciones.

Estas, como otras categorías que construye Weber, son tipos ideales: "muy raras veces la acción, especialmente la social, está orientada *exclusivamente* por uno u otro de estos tipos.

Tampoco estas formas de orientación pueden considerarse en modo alguno como una clasificación exhaustiva, sino como puros tipos conceptuales, construidos para fines de la investigación sociológica, respecto a los cuales la acción real se aproxima más o menos o, lo que es más frecuente, de cuya mezcla se compone. Sólo los resultados que con ellos [tipos conceptuales] se obtengan pueden darnos la medida de su conveniencia." (ES, p.21)

Los tipos ideales sirven para indagar cuanto la realidad histórica se aleja de ellos y dicha realidad, las acciones concretas se presentan como posibles mezclas de factores racionales, emocionales y tradicionales, por ejemplo. Por ejemplo, un industrial en sus inversiones busca ganancias y pondera los posibles medios en relación al fin de obtener ganancia, pero sus decisiones están atravesadas por la emoción, por el gusto de las apuestas fuertes –lo cual puede entrar en contradicción- con la orientación racional con arreglo a fines- y por otro lado puede seguir su "olfato" que no es más que la puesta en acto de ciertas tradiciones profundamente arraigadas en una rama de la industria.

Weber considera que la acción y la relación social "pueden orientarse, por el lado de sus partícipes, en la *representación* de la existencia de un *orden legítimo*. La probabilidad de que esto ocurra de hecho se llama "validez

del orden en cuestión." [ES, p.25]

Considera Weber que la acción como la interacción social de los individuos puede estar orientada por un orden que funcionando a través de las representaciones, que implican por ejemplo un "sentimiento del deber", se convierte en un orden legítimo (ES, p.25). El "contenido de sentido" de las interacciones funciona a partir de ciertos modelos de conducta significativos en cuanto pesan efectivamente sobre la orientación de las acciones. Si esos modelos tienen legitimidad, el "prestigio de la legitimidad" dice Weber, su fuerza constitutiva de un orden es mucho mayor que cuando el mismo se apoya simplemente en motivos racionales o por la fuerza de la costumbre (siendo el sostenido por motivos racionales, a la vez, más débil que el fundamentado en la costumbre, en las tradiciones). (ES, pp. 25/26)

En cuanto a la forma de garantizar la legitimidad de un orden (ES, p.27), Max Weber considera la existencia de modos "externos" e "internos". Las "...representaciones normativas de carácter ético pueden influir muy profundamente la conducta y carecer, sin embargo, de toda garantía externa." (ES, p.29)

Relaciones sociales de lucha

Otro de los nodos que considerabamos importantes es el que tiene que ver con su concepción de lo social, en la cual lo agonal es un eje que atraviesa casi todo tipo de relaciones.

Carlos Lista opta por ubicar a Max Weber, junto a Karl Marx y a otros autores como Simmel, Dahrendorf y Coser, dentro del llamado "modelo del conflicto" (1992, p.95).

El concepto de lucha de Weber es amplio, y –consideramos- está en la base de concepciones que consideran al poder y a la lucha como algo implicado en todas las relaciones y campos sociales, como son los casos de Pierre Bourdieu y de Anthony Giddens:

"Debe entenderse que una relación social es de lucha cuando la acción se orienta con el propósito de imponer la propia voluntad contra la resistencia de la otra u otras partes. Se denominan "pacíficos" aquellos medios de lucha en donde no hay una violencia física efectiva. La lucha "pacífica" llámase "competencia" cuando se trata de la adquisición formalmente pacífica de un poder de disposición propio sobre probabilidades deseadas también por otros. Hay competencia regulada en la medida en que esté orientada, en sus fines y medios, por un orden determinado. A la lucha (latente) por la existencia que, sin intenciones dirigidas *contra* otros, tiene lugar, sin embargo, tanto entre individuos como entre tipos de los mismos, por las probabilidades existentes de vida y de supervivencia, la denominaremos "selección"... (ES. p.32)

La amplitud señalada del concepto de lucha queda clara cuando se refiere a las "formas de lucha": aquella sangrienta del "combate entre caballeros", "la pugna deportiva con sus reglas", "la competencia erótica por los favores de una dama", pasando por la competencia económica regulada por el mercado, hasta llegar a la competencia estrictamente ordenada como la artística o la «lucha electoral»". (ES. p.31)

Con las relaciones sociales de lucha hay que conectar los conceptos de poder, dominación y disciplina, que han tenido y siguen teniendo presencia en diversas concepciones sociológicas (ES, pp. 43 y ss).

"*Pode*r significa la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aún contra toda resistencia, y cualquiera sea el fundamento de esa probabilidad." (ES, p.43) Sin embargo, la amplitud del concepto, que incluye las imposiciones tanto por la fuerza como por la creencia en la legitimidad y el prestigio de cierto modelo, este concepto de poder "sociológicamente amorfo"[7], lo llevó a definir inmediatamente la *dominación* y la *disciplina*[8], como:

Dominación: "la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato determinado contenido entre personas dadas". (ES, p.43)

Disciplina: "la probabilidad de encontrar obediencia para un mandato por parte de un conjunto de personas que, en virtud de costumbres arraigadas, sea pronta, simple y automática." Este concepto encierra la situación de "una «obediencia» por parte de las *masas* sin resistencia ni crítica." (ES, p. 43)

De estos planteos deriva su concepción del "E*stado* [como] *instituto político*[9] de actividad continuada, cuando y en la medida en que su cuadro administrativo mantenga con éxito la pretensión al *monopolio legítimo* de la coacción física para el mantenimiento del orden vigente." (ES, p.43/4) Al Estado moderno se referirán sus desarrollos sobre la "dominación legal con administración burocrática".

---

[7] Que incluye "todas las cualidades imaginables de un hombre y toda suerte de constelaciones posibles [que] puedan colocar a alguien en la posición de imponer su voluntad en una situación dada". (ES, p. 43)

[8] Pudiendo establecerse una homología con el sentido de "dominación ampliada" que desarrolla Antonio Gramsci a partir del concepto de hegemonía, y de la dominación basada en el predominio del consenso sobre la fuerza.

[9] En tanto "asociación de dominación".

Veamos ahora algunos de sus planteos donde su concepción de lucha aparece relacionada a las relaciones de mercado, sitio clave en su consideración de las condiciones de posibilidad de la acción económica racional.

Max Weber considera que existen "condiciones materiales muy específicas" unidas a la "«racionalidad» formal del cálculo (...) sobre todo:

"La lucha de mercado de economías autónomas (relativamente al menos). Los precios en dinero son productos de lucha y compromiso; por tanto, resultado de constelación de poder. El "dinero" no es un simple "indicador inofensivo de utilidades indeterminadas", que pudiera transformarse discrecionalmente sin acarrear con ello una eliminación fundamental del carácter que en el precio imprime la lucha de los hombres, entre sí, sino, primordialmente: medio de lucha y precio de lucha, y medio de cálculo tan sólo en la forma de una expresión cuantitativa de la estimación de las probabilidades en la lucha de interés. (....) El cálculo *riguroso* de capital está, además, vinculado socialmente a la "disciplina de explotación", y a la apropiación de los medios de producción materiales, o sea la existencia de una *relación de dominación.*" (ES, p.83)

Podemos vislumbrar aquí otra de las dimensiones de las luchas: la lucha de clases, al mismo tiempo que queda claro que Weber no pretende ignorar la explotación y la dominación como bases del capitalismo.

"Es aquí únicamente (en occidente) donde se ha dado, como forma típica y dominante de la cobertura de las necesidades de amplias masas, la *organización del trabajo* de carácter formalmente voluntario, con obreros expropiados de los medios de producción, y con apropiación de las

empresas por parte de los poseedores de los valores industriales." (ES, p.134)

En el apartado destinado a "Estamentos y Clases" (ES, p.242 y ss.) volverá a aparecer el tema: respecto de las situaciones en las cuales las "contraposiciones de clases de propiedad" pueden llevar a "luchas revolucionarias que, sin embargo, no se proponen necesariamente una transformación de la constitución económica sino primariamente el acceso a la propiedad y la distribución de la misma (revolución de clases propietarias)" (ES, p.243), como asimismo cuando, por ejemplo, se refiere a las condiciones que pueden llevar a una "conducta homogénea de clase" (ver ES, p.245).

Luego, al referirse a "División del poder en la comunidad: clases, estamentos y partidos" [ES, p. 682 y ss], queda en clara su concepción sobre una lucha presente en todas las relaciones sociales.

"El comienzo de la lucha de clases "Como base de la "situación de clase" se presentó la relación entre el deudor y el acreedor sólo en las ciudades, en las cuales e desarrolló un "mercado crediticio" todo lo primitivo que se quiera con un tipo de interés que aumentaba con la necesidad y con un monopolio de hecho de los préstamos por parte de la plutocracia. Con ellos comienzan las "luchas de clases". En cambio, una pluralidad de hombre cuyo destino no esté determinado por las probabilidades de valorizar en el mercado sus bienes o su trabajo -como ocurre, por ejemplo, con los esclavos- no constituye, en el sentido técnico una "clase" (sino un "estamento")." (ES, p.684)

"El gran cambio que se ha producido en el proceso que va del pasado al presente pude resumirse aquí, aceptando

cierta imprecisión, diciendo que la lucha producida por la situación de clase ha pasado de la fase del crédito de consumo a la competencia en el mercado de bienes y, finalmente, a la lucha de precios en el mercado de trabajo. Las "luchas de clases" de la antigüedad -en tanto que eran efectivamente "luchas de clases" y no más bien "luchas entre estamentos"- fueron ante todo, luchas sostenidas por los deudores campesinos (y también entre ellos, artesanos) amenazados por la servidumbre, por las deudas contra los acreedores ricos de las ciudades." (ES, p.686)

"El monopolio, la compra anticipada, el acaparamiento y la retención de mercancías con el fin de elevar los precios han sido los hechos contra los cuales han protestado los desposeídos en la Antigüedad y en la Edad Media. En cambio, la lucha por los salarios constituye actualmente la cuestión principal. El tránsito a esta situación lo representan las luchas para la admisión en el mercado y para la fijación de los precios que han tenido lugar, a comienzos de la época moderna, entre los empresarios y los artesanos de la industria a domicilio. Un fenómeno muy general que aquí debemos mencionar de las oposiciones de clase condicionadas por la situación de mercado consiste en el hecho de que tales oposiciones suelen ser sobre todo ásperas entre los que se enfrentan de un modo directamente real en la lucha por lo salarios. No son los rentistas, los accionistas y los banqueros quienes resultan afectados por el encono del trabajador (aunque obtienen justamente ganancias a veces mayores o con "menos trabajo" que las del fabricante o del director de empresa). son casi exclusivamente los fabricantes y los directores de empresa mismos, considerados como los enemigos directos en la lucha por los salarios." (ES, p.687)

El siguiente nodo, que tiene que ver con el lugar de lo "económico", y con el alcance de "lo económico", está presente en casi todos los planteos seleccionados de Max Weber. Nos detendremos en el apartado que denomina.

Las categorías sociológicas fundamentales de la vida económica (ES, p.46 y ss.)

El eje que traspasa, y que también crea tensiones e irresoluciones en la teoría social de Max Weber, es la acción racional con arreglo a fines "...determinada por expectativas en el comportamiento tanto de objetos del mundo exterior como de otros hombres, y utilizando esas expectativas como "condiciones" o "medios" para el logro de fines propios racionalmente sopesados y perseguidos. (ES, p.20)

Asimismo, coherentemente, es el tipo de acción que lógicamente Weber considera corresponde al Estado moderno y a la "dominación legal con administración burocrática".

Ahora bien, "Una acción debe llamarse "económicamente orientada" en la medida en que su sentido subjetivo esté orientado por el deseo de obtener ciertas utilidades." (ES, p.46)

Considera como gestión económica al Ejercicio pacífico de poderes de disposición, orientados en primer término económicamente. Incluye también la posibilidad de disposición de la propia fuerza de trabajo. La gestión económica será considerada racional: Cuando discurra con arreglo a un fin racional, o sea con arreglo a plan. Garantizada por medio del derecho coactivo del Estado.

Considera Weber como normas típicas de la economía

racional, a las siguientes:

"Distribución con arreglo a plan, entre el presente y el futuro (ahorro), de aquellas utilidades con las cuales, cualesquiera que sean los fundamentos, creen poder contar los sujetos económicos.

Distribución con arreglo a plan, entre las varias posibilidades de empleo, de las utilidades disponibles...

Obtención con arreglo a plan -elaboración y acarreo de aquellas utilidades cuyos medios de producción se encuentran todos dentro del poder de disposición del sujeto económico... (ES, p.52.)

Señala, asimismo, las que considera condiciones materiales de la acción económica racional, de la racionalidad del cálculo:

"La lucha de mercado de economías autónomas (...) Los precios en dinero son producto de lucha y compromiso; por tanto resultados de constelación de poder. (....) El cálculo en dinero alcanza el punto máximo de racionalidad como modo de orientación, de carácter calculable, en la gestión económica, en la *forma* del cálculo de capital y, entonces sobre el supuesto *material* de la libertad de mercado lo más amplia posible, en el sentido de la inexistencia de monopolios (....). El cálculo *riguroso* de capital está, además, vinculado socialmente a la "disciplina de explotación" y a la apropiación de los medios de producción materiales, o sea a la existencia de una *relación de dominación*." (ES, p.82)

El mercado como condición del cálculo

"La libertad amplia de mercado aparece como condición para la máxima racionalidad".

Asimismo, enumera una serie de supuestos que permiten, según Weber, que se alcance el grado máximo de racionalidad formal del cálculo de capital en las empresas de producción:

Libertad en el mercado de bienes.

Libertad de empresa.

Trabajo libre, libertad en el mercado de trabajo y libertad en la *selección* de los trabajadores.

Separación entre el capital de la empresa y el patrimonio del propietario.

Sistema monetario racionalmente ordenado."
(ES, p.131)

"Únicamente ha sido nuestro Occidente en donde se han conocido las explotaciones racionales capitalistas con capital fijo, trabajo libre y una especialización y coordinación racional de ese trabajo, así como una distribución de los servicios puramente económica sobre la base de economías lucrativas capitalistas. Es aquí únicamente donde se ha dado, como forma típica y dominante de la cobertura de las necesidades de amplias masas, la organización del trabajo de carácter formalmente voluntario, con obreros expropiados de los medios de producción y con apropiación de las empresas por parte de los poseedores de los valores industriales (...)". (ES, p.134)

Las lógicas de la economía y de la economía racional se extienden, en el planteo de Weber, a distintos campos así a "la empresa estatal de dominio como administración. Dirección política y burocrática" (ES, p. 1060 y ss.) donde considera que "Desde el punto de vista de la sociología, el Estado Moderno es una "empresa" con el mismo título que

una fábrica: en esto consiste precisamente su rasgo histórico específico." (ES, p.161)

La dominación legal con administración burocrática (ES, pp. 173 y ss)

El título hace referencia a uno de los tres tipos, *puros* -ideales-, que Weber construye, de dominación legítima, correspondiendo a la sociedad moderna la *dominación legítima legal de "carácter racional*: que descansa en "la creencia en la legalidad de ordenaciones estatuidas y de los derechos de mando de los llamados por esas ordenaciones a ejercer la autoridad (autoridad legal)" (ES).

Los otros dos tipos puros de dominaciones legítimas que construye, tendrían que ser tenidos en cuenta, verbigracia, si quisiéramos hacer una caracterización del desarrollo de la modernidad -periférica- en Argentina, son la *dominación tradicional* y la *carismática*. La primera descansa justamente en la creencia de que las normas tradicionales tienen un carácter sagrado, y este carácter se traslada a quienes la tradición designa como jefes; mientras que la carismática se otorga a un jefe o a un santo y a los ordenamientos que ellos establecen, por actos fuera de lo común, ejemplares, heroicos, etc.

En cuanto no resulta satisfactorio, ni económico, el uso permanente de la fuerza física, toda dominación trata de desarrollar la creencia en su legitimidad. La dominaciones legítimas suponen el desarrollo de una normativa que terminan funcionando a nivel de las representaciones que orientan las acciones sociales de los hombres.

Cuando la autoridad que ejerce el poder es legal "se obedecen las *ordenaciones impersonales* y objetivas

legalmente estatuidas y las *personas por ellas designadas,* en méritos éstas de la legalidad formal de sus disposiciones dentro del círculo de su competencia." (ES) Estos ordenamientos impersonales, que se han establecido siguiendo una vías también legales, que en sus rasgos fundamentales en las repúblicas modernas fijan las constituciones, rigen tanto para los ciudadanos, como para los funcionarios, como para aquellos que han alcanzado cargos electos de gobierno, aún para los más altos como el Presidente de una nación.

La dominación legal se basa en una serie de principios:

"1. Que todo derecho, "pactado" u "otorgado", puede ser *estatuido* de modo racional -racional con arreglo a fines o racional con arreglo a valores (o ambas cosas)-, con la pretensión de ser respetado, por lo menos, por los miembros de la asociación; y también regularmente por aquellas personas que dentro del ámbito de poder de la asociación (en las territoriales: dentro de su dominio territorial) realicen acciones sociales o entren en relaciones sociales declaradas importantes por la asociación.

2. Que todo derecho según su esencia es un cosmos de *reglas* abstractas, por lo general estatuidas intencionalmente; que la judicatura implica la aplicación de esas reglas al caso concreto; y que la administración supone el cuidado racional de los intereses previstos por las ordenaciones de la asociación, dentro de los límites de las normas jurídicas y según principios señalables que tienen la aprobación o por lo menos carecen de la desaprobación de las ordenaciones de la asociación.

3. Que el soberano legal típico, la "persona puesta a la cabeza", en tanto que ordena y manda, obedece por su par-

te al orden impersonal por el que orienta sus disposiciones.
Lo cual vale para el soberano legal que *no es* "funcionario", por ejemplo: el presidente electivo de un estado.

4. Que -tal como se expresa habitualmente- el que obedece sólo lo hace en cuanto miembro de la asociación y sólo obedece "al derecho".
Como miembro de la unión, del municipio, de la iglesia; en el estado: *ciudadano.*

5. En relación con el número 3 domina la idea de que los *miembros de la asociación*, en tanto que obedecen al soberano, no lo hacen por atención a su persona, sino que obedecen a aquel orden impersonal; y que sólo están obligados a la obediencia dentro de la *competencia* limitada, racional y objetiva, a él otorgada por dicho orden.

Las categorías fundamentales de la dominación legal son, pues:
1. Un ejercicio continuado, sujeto a ley, de funciones, dentro de

2. una *competencia*, que significa:

a) un ámbito de deberes y servicios objetivamente limitado en virtud de una distribución de funciones.

b) con la atribución de los poderes necesarios para su realización, y

c) con fijación estricta de los medios coactivos eventualmente admisibles y el supuesto previo de su aplicación." (ES)

La palabra *burocracia* se refiere al gobierno de los funcionarios, en cuanto *buro* es el escritorio detrás del cual se ubicaban los mismos, *cracia* gobierno. Por un momento

hay que dejar de lado los preconceptos que ponemos en funcionamiento cuando escuchamos la palabra burocracia, en especial en nuestro país. Weber elabora un tipo puro, que como tal supone una dominación legal basada en el máximo cálculo racional, en cuanto tipo ideal permite evaluar las desviaciones que del tipo puro se dan en la realidad. En nuestro sentido común cotidiano el término ha terminado designando a las desviaciones. La burocracia como tipo de organización supone una pirámide jerárquica donde se está más arriba o más abajo según el saber técnico necesario, lo cual evidentemente entra en contradicción con el nombramiento habitual en Argentina de funcionarios por favores políticos, que carecen del conocimiento adecuado a su función y jerarquía. Veamos las condiciones que suponen en el tipo puro, para Weber, el cuadro de funcionarios de la burocracia, y comprobaremos que de seguirse los principios de esta racionalidad muy distinta sería la administración de lo público y de lo privado en Argentina:

"El tipo más puro de dominación legal es aquel que se ejerce por medio de un *cuadro administrativo burocrático.* (...) los cuales.

1) personalmente libres, se deben sólo a los deberes *objetivos* de su cargo,

2) en *jerarquía* administrativa rigurosa,

3) en *competencias* rigurosamente fijadas,

4) en virtud de un contrato, o sea (en principio) sobre la base de libre elección según;

5) *calificación profesional* que *fundamenta su nombramiento* -en el caso más racional: por medio de ciertas pruebas o del diploma que certifica su calificación-;

6) son retribuidos *en dinero* con sueldos fijos, con derecho a pensión las más de las veces; son revocables siem-

pre a instancia del propio funcionario y en ciertas circunstancias (particularmente en los establecimientos privados) pueden también ser revocados por parte del que manda; su retribución está graduada primeramente en relación con el rango jerárquico, luego según la responsabilidad del cargo y, en general, según el principio del "decoro estamental" (cap. IV).

7) ejercen el cargo como su única o principal *profesión*,

8) tienen ante sí una "carrera", o "perspectiva" de ascensos y avances por años de ejercicio, o por servicios o por ambas cosas, según juicio de sus superiores,

9) trabajan con completa separación de los medios administrativos y sin apropiación del cargo,

10) y están sometidos a una rigurosa *disciplina* y vigilancia administrativa.

Este orden puede, en principio, aplicarse igualmente a establecimientos económicos, caritativos o cualesquiera otros de carácter privado que persigan fines materiales o ideales, y a asociaciones políticas o hierocráticas, lo que puede mostrarse históricamente (en aproximación mayor o menor al tipo puro)."

Ahora nos preguntaremos, como lo hace Max Weber, ¿Por qué la administración burocrática pura es la forma más racional de ejercer una dominación?:

"La administración burocrática pura, o sea, la administración burocrática-monocrática, atenida a expediente, es a tenor de toda experiencia la forma más racional de ejercerse una dominación; y lo es en los sentidos siguientes: en precisión, continuidad, disciplina, rigor y confianza; calculabilidad, por tanto, para el soberano y los interesados; intensidad y extensión en el servicio; aplicabilidad formalmente universal a toda suerte de ta-

reas; y susceptibilidad técnica de perfección para alcanzar el óptimo de sus resultados." (ES, p. 178)

Afirmaba Weber que "toda nuestra vida cotidiana está tejida dentro de ese marco. Pues si la administración burocrática es en general -caeteris paribus- la más racional desde el punto de vista formal, hoy, es además, sencillamente inseparable de las necesidades de la administración de masas (personales o materiales). Se tiene que elegir entre la burocratización y el dilettantismo de la administración; y el gran instrumento de la administración burocrática es este: el saber profesional especializado, cuyo carácter imprescindible está condicionado por los caracteres de la técnica y economía modernas de la producción de bienes, siendo completamente indiferente que tal producción sea en la forma capitalista o en la socialista. [Esta última de querer alcanzar iguales resultados técnicos, daría lugar a un extraordinario incremento de la burocracia profesional.]" (ES, p.178)

Para Weber la legitimidad de la administración burocrática estaba basada en el conocimiento racional: "La administración burocrática significa: dominación gracias al saber; este representa su carácter racional fundamental y específico." (ES, p.179)

Weber advierte sobre las equiparaciones, que considera exageradas entre democracia y burocracia, y hacia el final de "Economía y sociedad", aparecen sus perspectivas pesimistas respecto de algunas de las consecuencias de la burocracia:

"La democratización real o sólo formal de la sociedad en conjunto, en el sentido *moderno* de la palabra es, en rigor, una base especialmente favorable, pero en modo alguno la única posible, para los fenómenos de la

burocratización en general, los cuales pretenden solamente la nivelación de los poderes que se oponen a ella en todas las esferas que intenta ocupar." (ES, pp.743/4)

"En presencia del hecho básico del progreso incontenible de la burocratización, la cuestión acerca de las formas políticas de la organización futura sólo puede plantearse en los siguientes términos:

1) ¿Cómo es posible en presencia de la prepotencia de esa tendencia hacia la burocratización salvar todavía algún *resto* de libertad de movimiento "individual" en algún sentido? Porque a fin de cuentas constituye un burdo autoengaño creer que sin dichas conquistas de la época de los "derechos del hombre" podríamos -aún el más conservador entre nosotros- ni siquiera vivir.

2) ¿Cómo puede darse alguna garantía, en presencia del carácter cada día más imprescindible del funcionarismo estatal -y del poder creciente del mismo que de ello resulta-, de que existan fuerzas capaces de contener dentro de *límites* razonables, controlandola, la enorme prepotencia de dicha capa, cuya importancia va aumentando de día en día? ¿Acaso la democracia sólo será también posible en ese sentido limitado?

3) Una tercera cuestión, y aún la más importante de todas, resulta de la consideración de lo que la burocracia no realiza como tal..." (ES, pp. 1074/)

División del poder. Clases, estamentos y partidos

Clases

En las Págs. 682 y siguientes, de *Economía y sociedad*, Max Weber se ocupa de las "clases", los "estamentos" y los "partidos", como fenómenos que representan "la distribución del poder dentro de una comunidad" (ES, p.683) (En relación a "comunidad" y "sociedad", remitirse a la p.33 de ES).

Al comenzar el apartado citado dice: "Por «poder» entendemos aquí, de un modo general, la probabilidad que tiene un hombre o una agrupación de hombres, de imponer su propia voluntad en una acción comunitaria, inclusive contra la oposición de los demás miembros." (ES, p.682) En la p.43 de ES había definido a poder como "la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aún contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad."

De los tres fenómenos que hacen a la distribución del poder -según Weber- nos interesa, particularmente, detenernos en las "clases"[10], dado que constituyen el fenómeno propio de la sociedad moderna, de la "dominación legal con administración burocrática". Asimismo nos interesa su conceptualización de la desigualdad social. Luego veremos los otros componentes y algunas de las relaciones entre los mismos y las "clases".

En *Economía y sociedad* encontramos un esquema básico sobre las clases en las págs. 242 a 245. Dice Weber que por "clase" [entendemos] todo grupo humano que se

[10] Aunque los "partidos" como forma de acceso al poder cobra particular importancia en la Argentina actual.

encuentra en una igual situación de clase". (ES, p.242)

"«SITUACION DE CLASE» [es] el conjunto de las probabilidades típicas:

1. De provisión de bienes,

2. De posición externa,

3. De destino personal[11],

que derivan, dentro de un determinado orden económico, de la magnitud y naturaleza del poder de disposición (o carencia de él) sobre bienes y servicios para la obtención de rentas o ingresos." (ES, p.242)

La situación de clase aparece determinada de un modo primario por la propiedad y por la valoración de bienes y servicios en el mercado. La situación de clase se trata de situaciones típicas de intereses iguales, o semejantes, en las que se encuentra el individuo junto a muchos otros más. [ES, p.242]

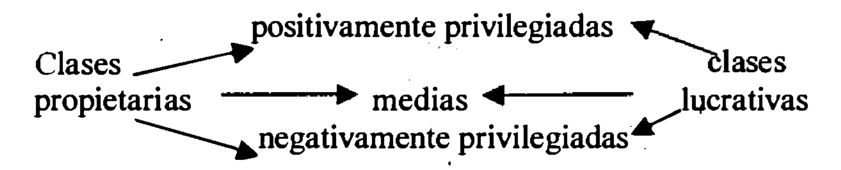
"...hablamos de una "clase" cuando: 1) es común a cierto número de hombres un componente causal específico de sus probabilidades de existencia, en tanto que, 2) tal componente esté representado exclusivamente por intereses lucrativos y de posesión de bienes, 3) en las condiciones determinadas por el *mercado* (de bienes de trabajo) ("situación de clase").

Constituye el hecho económico más elemental que la forma en que se halla distribuido el poder de *posesión* sobre bienes en el seno de una multiplicidad de hombres que se encuentran y compiten en el mercado con finali-

[11] Pueden establecer los nexos con posición, capital y trayectoria de Pierre Bourdieu.

dades de cambio crea por sí misma probabilidades específicas de existencia." (ES, p.683)

"..., corresponde siempre al concepto de clase el hecho de que las probabilidades que se tienen en el *mercado* constituyen el resorte que condiciona el destino del individuo. La "situación de clase" significa, últimamente, en este sentido la "posición ocupada en el mercado". (ES, p.684)



En la p.242, de ES, Weber distingue "tres categorías de clase" (clase propietaria, clase lucrativa y clase social). La primera distinción es importante porque expresa claramente el planteo de Weber de que el privilegio –negativo o positivo- no sólo puede devenir de la diferencias de propiedad (incluyendo la exclusión de la misma), sino también de las diferencias en la educación, que da lugar a un espectro amplio de posibilidades de ganancia en relación a la profesión y a los estudios alcanzados. Aquí aparece claramente que se puede pertenecer a la "clase privilegiada" por la educación que permite acceder a la administración de las propiedades privilegiadas.

La tercera categoría, "clase social", pareciera ser una categoría de especie distinta al de las otras dos y que podríamos denominar relaciones de clases, atendiendo al concepto que elabora de la misma. La importancia de esta categoría se hará notoría dos páginas más adelante cuando explicite qué clases incluye en esas "relaciones" donde

resalta la contemporaneidad de la perspectiva weberiana.

Relaciones de clases

"*Clase social* se llama a la totalidad de aquellas situaciones de clase *entre* las cuales un intercambio personal, en la sucesión de las generaciones, es fácil y suele ocurrir de modo típico." (ES, p.242)

Podríamos leer el concepto anterior como: Entre las clases sociales se establecen un conjunto de intercambios, recurrentes, habituales, que suceden tanto a nivel de los individuos como de la historia de las generaciones, de las que forman parte esos individuos.

En la p.244, considera cuales son clases sociales empíricas en el capitalismo:

"Son *clases sociales:*

.el proletariado en su conjunto, tanto más cuanto más automático sea el proceso de trabajo,

.la pequeña burguesía,

.la *intelligentsia* sin propiedad y los expertos profesionales (técnicos, "empleados" comerciales o de otra clase, burócratas; eventualmente pueden estar *muy* separados entre sí en lo social, en proporción a los *costos* de su educación),

.las clases de los propietarios y de los privilegiados por educación." (ES, p.244)

Teniendo en cuenta estas categorías, Weber discurre sobre las asociaciones de clase, los intereses, situaciones de clase particulares, grado de homogeneidad, movilidad y

unidad de clase:

"Sobre el suelo de las [tres] categorías de clase pueden surgir procesos de asociación de los interesados clasistas (asociaciones de clase). Pero esto no es necesario que ocurra; situación de clase y clase sólo indican en sí el hecho de situaciones típicas de *intereses iguales* (o semejantes), en los que se encuentra el individuo junto con muchos otros más. El poder de disposición sobre las distintas clases de bienes de consumo, medios de producción, patrimonio, medios lucrativos y servicios constituye en teoría, en cada caso, una situación de clase particular; pero únicamente forma una homogénea la de los carenciados de propiedad y totalmente sin calificación", obligados a ganar su vida por su trabajo en ocupaciones inconstantes. Las transiciones de una a otra clase son lábiles y más o menos fáciles y, por tanto, la unidad de las clases "sociales" se manifiesta de modo muy diverso." (ES, p.242)

Ya esquematizamos, más arriba, como divide las clase propietaria y la clase lucrativa en: clases positivamente privilegiadas, negativamente privilegiadas y medias. Considerando la "significación primaria" de las mismas, y quienes lo son "típicamente".

Asimismo, hace referencia a las articulaciones, luchas y revoluciones de clase (a las cuales ya nos hemos referido marginalmente más atrás) en relación a las tres categorías de referencia:

"La articulación de las clases propietarias puras no es «dinámica», es decir, no conduce necesariamente a *luchas* de clase y a revoluciones de clase. La clase fuertemente privilegiada de los propietarios de esclavos, por ejemplo, se encuentra, *sin* contraposiciones de clase al lado de la de los campesinos, mucho menos privilegiada en su sentido

positivo, e incluso, infrecuentemente, lo mismo con la de los *déclassés*, existiendo a veces solidaridad entre ellos (enfrente de los serviles). Tan sólo las contraposiciones de clases de propiedad entre:

1. Propietarios de tierras y *déclassés*
2. Acreedores y deudores (con frecuencia=patricios ciudadanos y campesinos o pequeños artesanos de *la ciudad)*

pueden llevar -considera- a luchas revolucionarias, que, sin embargo, no se proponen necesariamente una transformación de la constitución económica sino primariamente el acceso a la propiedad y la distribución de la misma (revoluciones de clases propietarias)." (ES, 243)

Evidentemente las luchas revolucionarias que categoriza aquí Weber no tienen el alcance estructural de las de K. Mark, y se refieren a cambios dentro del sistema.

Luego de establecer quienes componen las "clases sociales" (ver ut supra) vuelve sobre el tema de las acciones y luchas de clases e incorpora a los intelectuales, quienes "frecuentemente" darían dirección a "conductas homogéneas de clase" sin pertenecer a la clase. Aquí podemos verificar un contacto con los planteos que haría poco tiempo después Antonio Gramsci.

"Una conducta homogénea de clase se produce con la máxima facilidad:

a) contra los *inmediatos* enemigos en intereses (proletarios contra empresarios; pero no contra "accionistas" que son los que en realidad perciben ingresos "sin trabajo"; y tampoco campesinos contra terratenientes);

b) sólo en situaciones de clase típicamente semejantes y *en masa*;

c) en caso de posibilidad técnica de una fácil reunión, especialmente en comunidades de trabajo localmente determinadas (comunidad de taller);

d) sólo en caso de *dirección* hacia fines claros, que regularmente se dan o se interpretan por personas no pertenecientes a la clase ("intelectuales")."

Al comenzar nuestras señalizaciones sobre este nodo nos referimos, en relación con la división del poder, a clases, estamentos y partidos[12].

Los estamentos, en cuanto constituyen la forma predominante de un tipo de organización social, no corresponden a las sociedades modernas, dice Weber:

"Simplificando las cosas tal vez de un modo excesivo, se podría decir: las "clases" se organizan según las relaciones de producción y de adquisición de bienes; los "estamentos", según los principios de su *consumo* de bienes en las diversas formas específicas de su "manera de vivir".(ES, p.692)

"Mientras que las *clases lucrativas* florecen en el suelo de la economía de mercado, los estamentos nacen y subsisten preferentemente sobre el suelo de las asociaciones con economía de consumo litúrgico-monopolista, feudal o patrimonial-estamental. Una sociedad se llama "estamental" cuando su articulación se realiza preferentemente según estamentos y "clasista" cuando su articulación se

[12] Recordemos que estas, como otras de sus categorías, en cuanto conceptos construidos por el analista, como plantearía Bourdieu, constituyen tipos ideales y que en la realidad los mismos suelen presentarse combinados.

realiza preferentemente según clases." [ES, p.246]

"Se llama situación estamental a una pretensión, típicamente efectiva, de privilegios positivos o negativos en la consideración social, fundada:

a) en el modo de vida y, en consecuencia,
b) en maneras formales de educación (...),
c) en un prestigio hereditario o profesional.

Prácticamente se expresa la situación estamental en *connubium,* comensalidad -eventualmente- y, con frecuencia, apropiación monopolista de probabilidades adquisitivas, privilegiadas, o estigmatización de determinados modos de adquirir; en convenciones estamentales ("tradiciones") de otra especie." (ES, p.245)

Si bien el predominio de la sociedad "estamental" se contrapone a la economía racional, trabando la evolución del mercado y las transformaciones técnico-económicas (ver ES, pp. 246, 692 y 693), el aporte de Weber consiste en introducir fenómenos relacionados con lo estamental en la consideración de las situaciones en que predomina la sociedad "clasista", complejizando la consideración de la misma y el número de factores que entran en juego en la constitución dinámica de dichas sociedades.

"...el poder "condicionado económicamente" no se identifica con "poder" en general. Más bien ocurre lo inverso: el origen del poder económico puede ser la consecuencia de un poder ya existente por otros motivos. Por su parte, el poder no es ambicionado sólo para fines de enriquecimiento económico. Pues el poder, inclusive el económico, puede ser valorado "por sí mismo", y con gran frecuencia la aspiración a causa de él es motivada también

por el "honor social" que produce.

Pero no todo poder produce honor social. (...) A la inversa: el honor social (prestigio) puede constituir, y ha constituido con gran frecuencia, la base hasta del mismo poder de tipo económico." (ES. pp. 682/3)

Señala luego que "este honor puede también relacionarse con una situación de clase: las diferencias de clase pueden combinarse con las más diversas diferencias estamentales y, tal como hemos observado, la posesión de bienes en cuanto tal no es siempre suficiente, pero con extraordinaria frecuencia llega a tener a la larga importancia para el estamento. En una asociación de vecinos ocurre con gran frecuencia que el hombre más rico acaba por ser el "cabecilla", lo que muchas veces significa una preeminencia honorífica. (...) Pero el honor correspondiente al estamento no *debe* necesariamente relacionarse con una "situación de clase". Normalmente se halla más bien en radical oposición a las pretensiones de la pura posesión de bienes. Poseedores y desposeídos pueden pertenecer al mismo estamento y esto ocurre con frecuencia y con evidentes consecuencias, por precaria que pueda ser a la larga esta "igualdad" en la apreciación social." (ES, p.687/8)

"Llamamos partidos -dice Weber- a las formas de "socialización" que descansando en un reclutamiento (formalmente) libre, tienen como fin proporcionar poder a sus dirigentes dentro de una asociación y otorgar por ese medio a sus miembros activos determinadas probabilidades ideales o materiales (la realización de fines objetivos o el logro de ventajas personales o ambas cosas." (ES, p.228)

El desarrollo que hace Max Weber sobre los partidos, dentro de la división del poder, no tiene la sustancia que le

da a los estamentos y a las clases, pero su planteamiento cobra aplicabilidad en sociedad contemporáneas, como la Argentina, donde los partidos políticos se han convertido en una de las vías de acceso a una fortuna personal.

La ética protestante y el espíritu del capitalismo

Este es el último nodo, de los que hemos considerado significantes para orientar una primera aproximación a Weber. Aspectos sustantivos del mismo ya han ido apareciendo al tratar los otros nodos. Algunas de las ideas de "La ética protestante y el espíritu del capitalismo" fueron definitorias para abordar aquel nodo inicial que denominamos "¿Qué es lo que gobierna la conducta de los hombres?"

Afirma Max Weber: "«Capitalismo» ha habido en China, en la India, en Babilonia, en la Antigüedad y en la Edad Media; pero, como veremos, le faltaba precisamente el ethos característico del capitalismo moderno." (EP, p.42).

En las pp. 39 y ss. de la EP, Weber trabaja sobre "Los consejos a un joven comerciante" de Benjamín Franklin, un documento clarísimo para entender como la ética protestante había sido traducida en un ascetismo laico, uno de los factores claves para entender el origen del capitalismo según el sociólogo que nos ocupa. Desde el marxismo, Antonio Gramsci citaría a Weber concordando en el "impulso" que la ética protestante imprime al capitalismo moderno.

En las pp. 203 y ss., Max Weber trabaja con los preceptos del Pastor Baxter (contenidos en el "Christian Directory" y en la "Eterna paz del Santo") que son la

"traducción" en registro religioso de la ética protestante "operativizada" para los fieles.

Pero volvamos a las consideraciones sobre "Los consejos a un joven comerciante" de Benjamín Franklin.

"Si se pregunta, por ejemplo, por qué de los hombres se ha de hacer dinero, Benjamín Franklin, deísta sin matiz confesional definido, contesta con una frase bíblica que en su juventud le había inculcado su padre, que, según dice, era un rígido calvinista: «Si ves a un hombre solícito en su trabajo, debe estar antes que los reyes». La ganancia del dinero -cuando se verifica legalmente- representa, dentro del orden económico moderno, el resultado y la expresión de la virtud del trabajo, y esta virtud, fácil es reconocerlo, constituye el auténtico alfa y omega de la moral de Franklin, tal como lo expone en los pasajes transcriptos y en todos sus trabajos sin excepción.

En efecto: aquella idea peculiar -tan corriente hoy y tan incomprensible en sí misma- del deber profesional, de una obligación que debe sentir el individuo y siente de hecho ante el contenido de su actividad profesional, consista ésta en lo que quiera -y dejando a un lado el que la sienta naturalmente como pura utilización de la fuerza de trabajo o de la mera posesión de bienes («capital»)-, esa idea, decimos, es la más característica de la «ética social» de la civilización capitalista, para la que posee, en cierto sentido, una significación constitutiva." (EP, pp.44/5)

La referencia a la "pura utilización de la fuerza de trabajo" significa que el ascetismo religioso también se va a convertir en un precepto para los trabajadores. No es sólo la ética del capitalista la que va a producir el gran desarrollo de este sistema, sino también el trabajador adecuado al mismo: "...trabajadores sobrios, honrados, de

gran resistencia y lealtad para el trabajo, por ellos considerado como un fin de la vida querido por Dios..." (EP, p.242)

Teniendo en claro que en según el planteo de Weber los efectos de la Reforma sobre la constitución del capitalismo son consecuencias imprevistas y no buscadas de la búsqueda de la "salvación de las almas" (ES, p.203), veamos algunas de sus consideraciones claves sobre la traducción religiosa de la ética protestante en los preceptos del Pastor Baxter y su conexión con los preceptos laicos de Franklin:

"Según la voluntad inequívocamente revelada de Dios, lo que sirve para aumentar su gloria no es el ocio ni el goce, sino el obrar; por tanto, el primero y principal de todos los pecados es la dilapidación del tiempo: la duración de la vida es demasiado breve y preciosa para afianzar nuestro destino. Perder el tiempo en la vida social, en "cotilleo", en lujos, incluso en dedicar al sueño más tiempo del indispensable para la salud -de seis u ocho horas como máximo- es absolutamente condenable desde el punto de vista moral. Todavía no se lee como en Franklin: "El tiempo es dinero", pero el principio tiene ya vigencia en el orden espiritual; el tiempo es infinitamente valioso, puesto que toda hora perdida es una hora que se roba al trabajo en servicio de la gloria de Dios." (EP, 203/4)

Weber conecta los preceptos del Pastor Baxter sobre el valor del tiempo y el trabajo, con los elogios de Adam Smith a la división del trabajo. Encontrando una clara correlación con la valoración de la especialización profesional, otro factor constitutivo del capitalismo moderno (ver EP, p. 203 y ss.)

"Dios no exige trabajar por trabajar, sino el trabajo racional en la profesión. En este carácter metódico de la ascesis profesional radica el factor decisivo de la idea puritana de profesión, no (como en Lutero) en el conformarse con lo que, por disposición divina, le toca a uno en suerte." (EP, p.213)

La ética que combina la dedicación al trabajo con el castigo del derroche y del goce, la lucha "contra el uso irracional" de las riquezas (EP, p.232), es un factor potente para la acumulación capitalista:

"...Si a la estrangulación del consumo juntamos la emancipación del espíritu de lucro de todas sus trabas, el resultado inevitable será la formación de un capital como consecuencia de esa coacción ascética para el ahorro. Como el capital formado no debe gastarse inútilmente, fuerza que era invertirlo en actividades productivas. Naturalmente, la magnitud de este efecto no puede calcularse en números exactos. [EP, p.234]

"El poder ejercido por la concepción puritana de la vida no solo favoreció la formación de capitales, sino, lo que es mas importante, fue favorable sobre todo para la formación de la conducta burguesa y racional (desde el punto de vista económico), de la que el puritano fue el representante típico y mas consecuente; dicha concepción, pues, asistió al nacimiento del «moderno hombre económico»" (EP, p.237).

En esta obra también va a encontrarse el pesimismo de Weber ante los desarrollos de la época en que escribe. Considera que, así como la ascesis monacal de la Edad Media había dado lugar a una importante acumulación de riquezas y que esa acumulación había luego derivado en un "relajamiento" orientado al consumo (EP, p.237), por

su parte el ascetismo laico formado a partir de la ética protestante había ido derivando en un gusto por el derroche y la pura competencia pasional, en una disolución del ascetismo laico en el utilitarismo (EP, p.249).

Podemos cerrar con una cita que deja en claro el pesimismo al que hacíamos referencia en el párrafo anterior:

Especialistas sin espíritu, gozadores sin corazón

"A juicio de Baxter, la preocupación por la riqueza no debía pesar sobre los hombros de sus santos más que como «un manto sutil que en cualquier momento se puede arrojar al suelo». Pero la fatalidad hizo que el manto se trocase en férreo estuche. El ascetismo se propuso transformar el mundo; no es extraño, pues, que las riquezas de este mundo alcanzasen un poder creciente y, en último término, irresistible sobre los hombres, como nunca se había conocido en la historia. El Estuche ha quedado vacío de espíritu quien sabe si definitivamente. En todo caso, el capitalismo victorioso no necesita ya de este apoyo religioso, puesto que descansa en fundamentos mecánicos. También parece haber muerto definitivamente la rosada mentalidad de la riente sucesora del puritanismo, la «ilustración», y la idea del «deber profesional» ronda por nuestra vida como un fantasma de ideas religiosas ya pasadas. El individuo renuncia a interpretar el cumplimiento del deber profesional, cuando no puede ponerlo en relación directa con ciertos valores espirituales supremos o cuando, a la inversa, lo siente subjetivamente como simple coacción económica. En el país donde tuvo mayor arraigo, los Estados Unidos de América, el afán de lucro, ya hoy exento de su sentido ético-religioso, propende a asociarse con pasiones puramente agonales, que muy a menudo le dan un carácter en todo semejante al deporte. Nadie sabe

quién ocupará en el futuro el estuche vacío, y si al término de esta extraordinaria evolución surgirán profetas nuevos y se asistirá a un pujante renacimiento de antiguas ideas e ideales; o si, por el contrario, lo envolverá todo una ola de petrificación mecanizada y una convulsa lucha de todos contra todos. En este caso, los "últimos hombres" de esta fase de la civilización podrán aplicarse esta frase: «especialistas sin espíritu, gozadores sin corazón: estas nulidades se imaginan haber ascendido a una nueva fase de la humanidad jamás alcanzada anteriormente." [EP, pp.247/9]

Interrogantes y actividades propuestas para el estudio

*Resuma las posturas de Max Weber, desde una perspectiva macrosocial, sobre la orientación de la conducta de los hombres.

-Respecto de la orientación de la conducta de los hombres:

.¿Cómo pondera Weber la concurrencia de los aspectos económicos y de los culturales?

.Explique por qué se dice que la perspectiva de M.Weber es "multicausalista".

*¿Qué quiere decir Weber con "sociología comprensiva"?

-¿Cuáles son sus conceptos de "acción" y de "acción social"?

-¿Qué entiende por el "sentido" de una acción?

-Caracterice brevemente cada uno de los siguientes tipos de acción social:

.Racional con arreglo a fines,

.Racional con arreglo a valores,

.Afectiva,
.Tradicional.

-¿Cuál sería para Weber la forma corriente de legitimidad en las sociedades contemporáneas?

*¿Qué papel juega la construcción de "tipos ideales" dentro de las estrategias metodológicas del autor?

*¿Qué papel juega el método histórico comparativo entre las estrategias metodológicas de Weber?

*Rastree y resuma las referencias a las relaciones sociales de lucha en los textos de Weber.
-Considere los conceptos de poder, dominación y disciplina.
-¿Cómo relaciona Weber lucha y mercado?

* Resuma las ideas de Weber sobre lucha de clases.

*Entre los tipos de dominación, analice en detalle "la dominación legal con administración burocrática".

*¿Cuál es el lugar de los "profesionales" en "la dominación legal con administración burocrática"?

*¿Qué características registra el "cuadro administrativo burocrático puro" en el tipo puro de dominación legal?

*Analice en detalle el papel de los "funcionarios" en el tipo de "burocracia pura".
-Explique qué significa "administración burocrática pura" "atenida al expediente".
-Analice el lugar del saber en el tipo de administración burocrática pura.

*Considere los conceptos weberianos de clase, esta-

mento y partido.

*En relación a las "clases" considere:
. Concepto.
. Situación de clase.
. Tipos de clases.
. Relaciones de clases.
. Conducta de clase.
. Homogeneidad de clase.
. Lucha de clases
. Considere el lugar de la educación y de los intelectuales en los planteos sobre clases de M. Weber.

* ¿Cuál considera que es para Weber el papel de la reforma protestante en relación al capitalismo moderno?

*¿Qué influencia postula, concretamente, Max Weber respecto del papel de la "ética protestante" sobre el espíritu del capitalismo?

.¿Cuáles son los aspectos centrales de los postulados de Benjamín Franklin que transcribe M. Weber?
.¿Qué factores confluyen en la constitución de los postulados que planteara Franklin?
.¿Qué relación tienen con la acumulación capitalista planteos como los del Pastor Baxter?

*¿Cómo influye la ética protestante sobre la acumulación capitalista?

.Explique la comparación de Weber entre el "espíritu" del capitalismo originario y él que analiza a principios de siglo.

Bibliografía

Bendix, R. (1976) *Max Weber*. Amorrortu. Buenos Aires.

Cristiano, J. (1999) *"La aprehensión del «sentido» de la acción social. Un acercamiento a los problemas de la comprensión en las ciencias sociales."* Tesis Maestría en Sociosemiótica. Centro de Estudios Avanzados. Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba. Mimeo.

Lista, C. (1992) *Cuadernos de Sociología 1. La sociología como ciencia. Los paradigmas de análisis sociológico.* Ediciones Atenea. Córdoba.

Weber, M. (1992) *Economía y sociedad.* FCE. Bs. Aires.

(1951) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo.* Editorial Revista de Derecho Privado. Madrid.

CAPÍTULO V

Los escritos de Antonio Gramsci como Teoría Social

Por Roberto von Sprecher

A. Brevísimas referencias biográficas



Antonio Gramsci nació el 22 de enero de 1891 en Ales, Cagliari, en la isla de Cerdeña (Italia). Es uno de los pocos intelectuales surgidos efectivamente en el seno de las clases subalternas que alcanza la categoría que el propio Gramsci va a denominar de intelectual orgánico de las clases subalternas, creador de ideología. La mayoría de los intelectuales que lideraron movimientos revolucionarios eran de origen burgués (Marx, Lenin, Castro) o de la nobleza (Kropotkin). Una serie de situaciones, en partes aleatorias, tuvieron que ver con alcanzar esa condición, como el hecho de que su hermano mayor fuera a cumplir el servicio militar a Turín, poniéndolo en contacto con posturas y textos que no hubieran sido de tan fácil acceso en Cerdeña, y su posterior beca al mismo lugar, sede por entonces del más importante y combativo proletariado industrial italiano.

En 1911 se matriculó en Filología Moderna en la Facultad de Letras de Turín, merced a una beca para "los estudiantes pobres de las provincias del antiguo reino de Cerdeña". En 1913 ingresó al Partido Socialista Italiano e inició una activa militancia por la causa proletaria. En

1917 pasó a formar parte del Comité Provisional del Partido Socialista Italiano.

En 1919 el Partido Socialista Italiano adhirió a la Tercera Internacional a cuya formación había llamado Lenín. Desde marzo de 1922 Antonio Gramsci representó -en Moscú- al Partido Comunista Italiano (en el cual se convirtiera el PSI) en la Internacional.

En octubre de 1922 se produjo la marcha de Mussolini sobre Roma y la toma del poder por el fascismo. Al año siguiente, se ordenó el arresto de Antonio Gramsci. Sin embargo, en 1923, Gramsci fue elegido diputado por el Veneto (Venecia). En 1926 es designado Secretario General del Partido Comunista Italiano y es detenido el 8 de noviembre de 1926, comenzando un peregrinar carcelario que sólo culminará seis días antes de su muerte.

El fiscal fascista que pidió la condena de Antonio Gramsci alegó que había que evitar que su mente pensara durante veinte años. Gravemente enfermo, sin dientes, con trastornos digestivos, tuberculosis pulmonar, arteriosclerosis, frecuentes desmayos, etc., Antonio Gramsci escribirá en la cárcel una obra que transciende largamente al marxismo, y cuya influencia, en la actualidad, abarca las ciencias sociales de todo el mundo, incluyendo especialmente los estudios sobre comunicación social.

En noviembre de 1932 el gobierno fascista ofreció la libertad condicional a Gramsci, siempre y cuando realizara un pedido de gracia, se negó y fue incomunicado. El 21 de abril de 1937, cumplió su condena y fue puesto en libertad; el 25 de abril sufrió una hemorragia cerebral. Murió el 27 de abril.

En la cárcel Antonio Gramsci escribía fragmentariamente en pequeños cuadernos, no era el tratado de un aca-

démico, era la teoría que un militante que pensaba para encontrar herramientas que le ayudaran a cambiar la realidad. *Los cuadernos de la cárcel* fueron inicialmente divididos en seis volúmenes, según una organización temática, posteriormente el Instituto Gramsci publicó las obras en el orden cronológico en que fueron escritas.

B. La elaboración teórica de Gramsci.

B.1. Bloque histórico, construcción y logro de la hegemonía

En su doble carácter de teórico y militante, y en el hecho de escribir en la cárcel, está la explicación de la escritura de Gramsci, difícil y engorrosa de leer, porque utilizaba claves para eludir la censura, fragmentaria en cuanto eran notas relativamente sueltas, pero clara y brillante una vez que se encuentra su hilo conductor.

Gramsci se plantea dos objetivos que funciona como ejes de sus análisis y teorizaciones: Explicar por qué la revolución proletaria había tenido éxito en "oriente" (cuando en el texto usa este término se refiere a Rusia y a su conversión en la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas) y por qué había fracasado en "occidente" (término con el que se refiere Europa occidental) Y, consecuentemente desde su perspectiva de militante revolucionario, cómo elaborar estrategias adecuadas para el triunfo de la revolución en "occidente".[1]

---

[1] Juan Carlos Portantiero considera que "«oriente» no es para Gramsci (...) una zona geográfica sino la metáfora para aludir a una situación histórica. «Oriente» equivale a «las condiciones generales económico-cultural-sociales de un país donde los cuadros de la vida nacional son em-

Efectivamente, en 1917, por primera vez en la historia, había triunfado una revolución de inspiración marxista, liderada por Lenin, en Rusia. El triunfo había sido producto de lo que Gramsci denomina "una guerra de movimientos", un rápido y violento avance sobre el poder político,[2] la ocupación del mismo y a partir de ello la construcción de la sociedad socialista. Señala Hobsbawn que "una oleada revolucionaria barrió el planeta en los dos años siguiente a la revolución de octubre" (1995: 72) y en Europa occidental se produjeron numerosos movimientos revolucionarios, principalmente en Alemania, pero fueron reprimidos y fracasaron. El historiador recién citado considera que "aunque la situación europea no estaba ni mucho menos estabilizada, en 1920 resultaba evidente que la revolución bolchevique no era inminente en occidente..." (1995: 77).

La fórmula central, en el intento de explicación de Gramsci, será la del desarrollo del concepto de ***Hegemonía*** [3], a través de la cual alguna de las clases fundamenta-

---

brionarios y desligados y no pueden transformarse en trinchera o fortaleza». En «oriente», el estado es todo y la sociedad civil, una relación primitiva. En «occidente», una poderosa línea de trincheras en la sociedad (las instituciones de la sociedad civil, los aparatos hegemónicos) custodia cualquier «temblor del estado». En una palabra, esa situación calificada como «occidente» se presenta en cada nación en que «la sociedad civil se ha convertido en una estructura muy compleja y resistente a las irrupciones del elemento económico inmediato»". (1999: 87)

[2] En realidad fue un proceso que tiene sus momentos más álgidos de marzo a noviembre de 1917. Según Erick Hobsbawn durante el movimiento de marzo de 1917, que acabó con el zarismo: "Cuatro días de anarquía y de manifestaciones espontáneas en las calles bastaron para acabar con un imperio" y que "el costo humano fue mayor que el de la revolución de octubre [del mismo año]" (1998: 98).

[3] Según Perry Anderson "el término hegemonía fue una de las consignas políticas más cruciales en el movimiento socialdemocrata ruso a partir de

les, en el caso del capitalismo la burguesía o una fracción de la misma[4], dominan[5] por el consenso y sólo usan la

---

finales de 1890 y hasta 1917. [...] La consigna de la hegemonía del proletariado en la revolución burguesa fue por lo tanto una herencia política común a bolcheviques y mencheviques en el II Congreso del POSDR en 1903. [...] «El proletariado, única clase revolucionaria hasta el fin en la sociedad contemporánea debe ser el dirigente y tener la hegemonía en la lucha de todo el pueblo por la revolución democrática completa, en la luchas de *todos* los trabajadores y explotados contra los opresores y explotadores. El proletariado sólo es revolucionario cuando tiene conciencia de esta hegemonía y la realiza.» [Lenín]" Luego de la derrota de la revolución de 1905. "El término [hegemonía] Forjado para teorizar el papel de la clase obrera en una revolución burguesa, se volvió inoperante con el advenimiento de una revolución socialista. [...]
En el Cuarto Congreso, en 1922, [de la III Internacional Socialista] el término hegemonía se extendió -por lo que parece ser la primera vez- al dominio de la burguesía sobre el proletariado si aquélla lograba confinar a este último a un papel corporativo induciéndolo a aceptar la división entre luchas económicas y políticas en su práctica de clase. [*Gramsci participa de este Congreso y se podría según Anderson considerar que su tratamiento de la idea de hegemonía desciende directamente de las definiciones de la III Internacional*] [...] ... Gramsci también acentuó más elocuentemente que cualquier otro marxista ruso antes de 1917 el ascendiente *cultural* del que debe dar muestras la hegemonía del proletariado sobre las clases aliadas [...]
...Gramsci extendió la noción de hegemonía ampliándola de su aplicación original a las perspectivas de la clase obrera en una revolución burguesa en contra de un orden feudal, a los mecanismo del régimen burgués sobre la clase obrera en una sociedad capitalista estabilizada. Cómo se recordará había un precedente para esto en las tesis de la comitern. Aún así, el pasaje en cuestión era breve y aislado, no se introduce en un relato más detallado sobre el predominio del capital. Gramsci, por el contrario, emplea ahora el concepto de hegemonía para un *análisis diferencial de las estructuras del poder burgués en Occidente." (Perry Anderson)*

[4] Por ejemplo, en los últimos cincuenta años de la historia argentina, van a ser sucesivamente fracción dominante la burguesía industrial (que había desplazado a la oligarquía agro-ganadera) y la burguesía financiera.

[5] Al leer los originales de los *Cuadernos de la Cárcel*, hay que tener en cuenta que hay varios conceptos que A. Gramsci usa con, por lo menos,

coerción como complemento. Consecuentemente, la conclusión era que en las situaciones en que el dominio[6] se basaba en la hegemonía (sociedades con una "sociedad civil" desarrollada) el triunfo de las "clases subalternas" sólo sería posible a partir de la construcción de un "nuevo sistema hegemónico", que tendiera a la sociedad sin clases.

Es la propuesta de pasar de la "guerra de movimientos" a la "guerra de posiciones",[7] una guerra larga, ardua y trabajosa, donde las posiciones se van conquistando lentamente, donde el consenso se va construyendo lentamente. Y si bien la hegemonía es para Gramsci económica, política y cultural, el espacio clave de su logro es la Sociedad Civil -y el sentido común del pueblo- desde donde se puede lograr la dirección cultural de la sociedad.[8] Gramsci llega a la conclusión de que la "guerra de movimientos", que había resultado exitosa en la Rusia zarista –con un régimen sustentado en la coacción-, no era posible en los ca-

---

dos sentidos. Por un lado en sentido restringido y, por otro, en sentido ampliado. Esto ocurre particularmente con los conceptos de dominación, hegemonía y Estado. La dominación en sentido restringido es aquella en que se domina por el consenso y la coerción sólo funciona complementariamente, dentro de la legalidad; en sentido ampliado, y en este sentido usa muchas veces el término dominación –sin previo aviso-, es la dominación por cualquier medio, incluyendo la pura coerción. En su momento veremos como plantea la hegemonía y el Estado en sentido restringido y en sentido ampliado.
Por otra parte hay términos que los utiliza, según el contexto, con sentidos distintos, como el de filosofía.

[6] Este es el uso de dominación, o dominio, en sentido restringido.

[7] Tomando la figura de la guerra de trincheras que fue característica de la Primera Guerra Mundial (1914-1918).

[8] Aquí aparece el término hegemonía en los dos sentidos en que los usa, frecuentemente, Gramsci: hegemonía en sentido ampliado refiriéndose a la hegemonía económica, política y cultural, y hegemonía en sentido restringido refiriéndose a la hegemonía cultural.

sos en que la clase dominante ejercía la hegemonía sobre el conjunto de las clases subalternas.

Esta hegemonía precaria por definición, adelantemos, implica una negociación, una transacción; no es por un acto de magia que las clases subalternas ceden su consenso, sino a partir del hecho de que la clase dominante cede beneficios,[9] materiales y/o simbólicos,[10], cede espacios,[11] dentro del lento proceso de construcción y de logro del

---

[9] Ya en la última parte del siglo XIX cuando Kautzky le pregunta a F. Engels sobre la posición de la clase obrera inglesa respecto de la política de imperialismo llevada a cabo por Inglaterra y que le había permitido expandirse en todo el mundo, a través de la conquista territorial -como en la India- o del dominio indirecto a través de las relaciones económicas -como con Argentina-, Engels contestaba: "Me pregunta usted que piensan los trabajadores ingleses de la política colonial. Pues bien, exactamente igual a lo que piensan sobre la política en general; es exactamente lo que piensan los burgueses. Usted ya sabe que aquí no hay partido obrero, no hay mas que conservadores y radicales liberales, Y los obreros comen alegremente su parte de lo que acarrea el monopolio de Inglaterra sobre el mercado mundial en el terreno colonial." (Engels, carta a kautsky, 1882)
De lo que está dando cuenta Engels, cuando dice que los obreros ingleses piensan lo que piensan los burgueses, es de lo que luego Antonio Gramsci iba a conceptuar como *hegemonía*. La visión del mundo de la clase dominante, su ideología, había logrado formar parte del *sentido común* del *hombre del pueblo*, de sus *opiniones, convicciones, criterios de discriminación y normas de conducta* -en términos de Gramsci- que orientan las prácticas.
Hacia fines del siglo XIX las condiciones de explotación extrema del proletariado por parte de la burguesía inglesa, que habían caracterizado a gran parte de ese siglo, y que incluía situaciones tales como el trabajo infantil durante jornadas de hasta 14 horas en las minas de carbón en condiciones infrahumanas, se habían ido morigerando y los obreros empezaban a ver satisfechas muchas de sus demandas, que hasta entonces habían acompañado a movimientos radicalizados. El número de horas laborables por jornada se fueron reduciendo, se legalizaron a las organizaciones obreras, los salarios aumentaron, etc., etc. Esto, entre otros innumerables factores, fueron tanto resultado de las luchas de los obreros y de sus conquistas, como de las ganancias que obtenían las empresas en la Inglaterra que, hasta la Primera Guerra Mundial, era la máxima potencia mundial,

consenso, como veremos luego.

Esos espacios que cede la clase dominante, para lograr el consenso, son justamente la posibilidad abierta a que se desarrollen visiones del mundo y organizaciones alternativas -en el sentido de alternativas a lo dominante-. Esos espacios, entonces, al menos en potencia, pueden ser el lugar desde el cual empiece a construirse una contrahegemonía. La burguesía debe ceder esos espacios como parte necesaria de las negociaciones, y esos espacios son espacios de luchas y competencias que pueden dar lugar a alternativas; si no los ceden no logran el consenso, pero al cederlos establecen la base de la precariedad constitutiva de toda hegemonía, su equilibrio inestable.[12]

---

que permitieron mejorar las condiciones de vida de los obreros sin sacrificar demasiados beneficios, gracias a la "plusvalía" que extraían de la explotación de los después llamados países del tercer mundo.

[10] Los beneficios materiales y simbólicos que se cedió la burguesía industrial, nueva fracción dominante de la clase dominante, durante el primer gobierno y parte del segundo de Juan Domingo Perón (de 1945 a los primeros años de la década del cincuenta), se sintetizan en el slogan justicialista: "Perón cumple, Evita dignifica". No sólo se trataba de beneficios materiales, como mejores condiciones de trabajo, educación, salud, etc., sino también, y no menos importante, de una dignidad que permitía a obreros y a "cabecitas negras" estar orgullosos de su condición.

[11] Incluyendo espacios para la expresión de ideas, para la existencia de organizaciones con visiones del mundo divergentes; con una visión del mundo, verbigracia, radicalmente opuesta a la de la burguesía, siempre -claro está- que las prácticas que promueven esas ideas se desarrollen dentro del marco legal, sino se les puede aplicar el uso de la coerción dentro de términos legales, justamente porque esas prácticas han rebasado la legalidad. Así, se puede ceder espacio a la existencia de un grupo de ultra izquierda que promueve la destrucción del capitalismo y la implantación de la sociedad sin clases, pero si dicho movimiento intenta pasar a acciones violentas o a la lucha armada será reprimido por las fuerzas armadas y/o policiales.

[12] En la sociedad civil "se estructura la hegemonía de una clase, pero tam-

Para A. Gramsci está claro que la hegemonía no se logra de una vez y para siempre, sino que requiere ser construida y lograda permanentemente, con un trabajo continuo en pos del mantenimiento del consenso.[13] Caso contrario, puede producirse una crisis de la hegemonía y eventualmente su perdida.

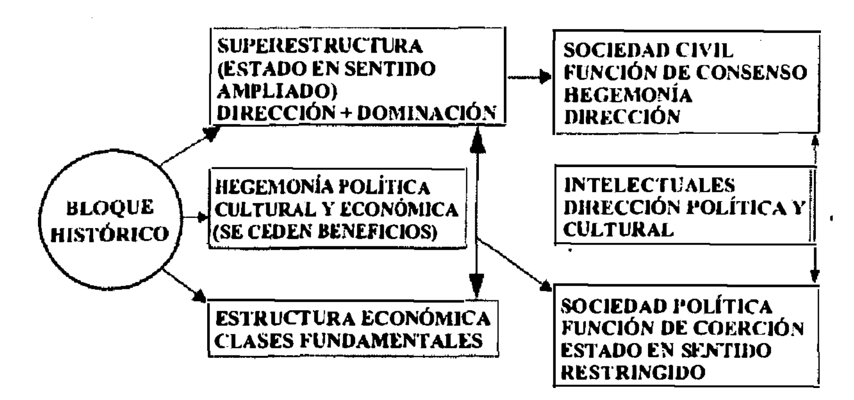
De cualquier manera, para la burguesía en las democracias liberales occidentales la situación de hegemonía resulta más *económica*, más conveniente, que el mantenimiento de un orden indefinidamente a través de la coerción, de la fuerza, de la dictadura. Por ello, la implantación de una dictadura suele dar lugar, a posteriori, a un nuevo sistema hegemónico comandado por esa burguesía.[14]

---

bién [es] en donde se expresa el conflicto social. Porque la caracterización de una sociedad como sistema hegemónico no supone postular un modelo absolutamente integrado de ésta: las instituciones de la sociedad civil son el escenario de la lucha política de clases, el campo en el que las masas deben desarrollar la estrategia de guerra de posición." (Portantiero, 1939: 131)

[13] Dice Gramsci "si se quiere obtener su consentimiento y su colaboración haciendo que la necesidad y la coerción se transformen en «libertad»." Lo que claramente conecta con la necesidad convertida en virtud en las clases dominadas, según el planteo contemporáneo de Pierre Bourdieu (sociólogo francés, 1931/2002)

[14] Esto se puede verificar en la historia argentina en un frecuente movimiento de dictadura/democracia. De cualquier manera, Gramsci señala que en esos momentos de coerción la clase dominante aprovecha para "descabezar" -literalmente- a los intelectuales de las clases subalternas (las clases subalternas comprenden tanto al proletariado, como a otros grupos sociales que se encuentran en situación de subordinación respecto de la burguesía). Esto es lo que ocurrió con la dictadura implantada en Argentina en 1976: la mayoría de los 30.000 desaparecidos no eran miembros de las organizaciones armadas revolucionarias, las guerrillas -que en ese momento ya estaban derrotadas militarmente, más allá de que pudieran producir una u otra operación espectacular-, sino que el grueso de esos desaparecidos formaban parte de los cuadros medios de sindicatos, organizaciones rurales, centros de estudiantes, etc., etc.; los cuadros



Hemos esquematizado en el cuadro de arriba los ejes de la teoría gramsciana, organizados alrededor del concepto de bloque histórico.[15]

Se puede considerar que el concepto de **bloque histórico,** permite sobre una situación en que existe **hegemonía**, pensar la articulación orgánica entre la **estructura**[16] y la **superestructura.**

En el planteo de Gramsci se constituye un bloque histórico cuando existe hegemonía de una clase fundamental. Si la clase hegemónica enfrenta una crisis orgánica y no puede resolverla, pierde la hegemonía, se quiebra el consenso y el bloque histórico también entra en crisis y desaparece.

Es clave tener en claro como plantea Gramsci el nexo entre estructura y hegemonía, para no caer en una lectura idealista. En este sentido hay una cierta tensión en sus es-

intelectuales de las clases subalternas, que venían trabajando en la construcción de otro tipo de sociedad.

[15] A. Gramsci toma la noción de bloque histórico de George Sorel.

[16] Pensada en los términos de Marx, lo cual supone que comprende las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción, y por lo tanto las clases y su propiedad -o no- de los medios de producción.

critos, entre seguir los planteos de Marx y su propia elaboración que plantea -finalmente- una relación de mutua constitución entre estructura y superestructura.

J.C. Portantiero considera que el concepto de bloque histórico permite a Gramsci superar "la dicotomía «arquitectónica» de estructura y superestructura, que, naturalizada, da lugar a una relación de causalidad mecanicista, haciendo caer al marxismo en los criticados vicios del determinismo positivista" (1999: 188) y considera que, así, la labor científica de Gramsci se puede pensar junto a la de sociólogos, como Max Weber, que buscan "fundar una teoría no determinista de la acción". (1999: 189)

Respecto de las tensiones señaladas, por un lado, Gramsci sostiene:

"No es verdad que la filosofía de la praxis [que son los términos con que se refiere al marxismo en la mayor parte de la obra, términos que no son por otra parte casuales si pensamos en los planteos de Marx] «separe» la estructura de las superestructuras, ya que en realidad concibe su desarrollo como íntimamente ligado y necesariamente interrelativo y reciproco."[17] (...) La afirmación de las *Tesis sobre Feuerbach* sobre el "educador que debe ser educado", ¿no concibe una relación necesaria de reacción activa del hombre sobre la estructura, afirmando la unidad del proceso real? El concepto de "bloque histórico" construido por Sorel aprehende plenamente esta unidad sostenida por la filosofía de la praxis..." (Gramsci, 1984: 238/239)

Pero, al mismo tiempo, plantea –en algunas de sus

---

[17] Las citas sin referencia bibliográfica corresponden a una "*Breve selección de textos de Antonio Gramsci*", realizada por R. von Sprecher, y publicada por el Centro de Estudiantes de Ciencias de la Información, U.N.C., en 1993, con diversas reimpresiones posteriores.

anotaciones- la determinación de la superestructura: "La estructura y la superestructura forman un «bloque histórico», o sea el conjunto contradictorio y discorde de las superestructuras es **el reflejo** del conjunto de las relaciones sociales de producción." (las negritas son nuestras)

Frecuentemente resalta observaciones de Marx, más bien aisladas, que avalarían una teoría de que estructura y superestructura se constituyen mutuamente:

"Recordar –escribe para sí mismo- la frecuente afirmación de Marx sobre la «solidez de las creencias populares» como elemento necesario de una determinada situación. Dice, más o menos, «cuando este modo de concebir tenga la fuerza de las creencias populares». Otra afirmación de Marx es que una persuasión popular tiene a menudo la misma energía que una fuerza material, o algo similar; afirmación muy significativa. El análisis de estas afirmaciones, creo, lleva a reforzar la concepción de «bloque histórico», en cuanto las fuerzas materiales son el contenido y las ideologías la forma, siendo esta distinción de contenido y de forma puramente didascálica [didáctica], puesto que las formas materiales no serían concebibles históricamente sin forma y las ideologías serían caprichos individuales sin la fuerza material."[18]

---

[18] Distingue –a nivel de la superestructura- entre **ideologías orgánicas** e **ideologías arbitrarias**, las primeras se corresponderían con la realidad histórica (que se verifican en "los hechos históricos reales") y, por lo tanto, podrían realizarse históricamente, como suponía el que ocurriría con el marxismo: "Es preciso... distinguir entre **ideologías históricamente orgánicas, es decir, que son necesarias a determinada estructura**, e ideologías arbitrarias, racionalista, «queridas». En cuanto históricamente necesarias estas [las orgánicas] tienen una validez «psicológica»; organizan las masas humanas, forman el terreno en medio del cual se mueven los hombres, adquieren conciencia de su posición, luchan, etc."
Sobre ideología nos extenderemos en un apartado posterior.

Lo importante es que plantea, insistentemente, que la noción de bloque histórico supone una ***relación orgánica*** entre estructura y superestructura. Y más allá de plantear, en algún párrafo, que "las superestructuras son el reflejo del conjunto de las relaciones sociales de producción", considera que existe un proceso dialéctico entre estructura y superestructura en cuanto "reciprocidad necesaria", rechazando las frecuentes explicaciones mecanicistas de lo que el denomina el *marxismo vulgar*:

"La pretensión (presentada como postulado esencial del materialismo histórico) de presentar y exponer cada fluctuación de política y de la ideología como una expresión inmediata de la estructura, debe ser combatida teóricamente como un infantilismo primitivo, y prácticamente con el testimonio auténtico de Marx..."

Volviendo al esquema, debemos que considerar que como ligazón entre la estructura y la superestructura, se encuentran los intelectuales. Los **intelectuales orgánicos** permiten la existencia de una relación orgánica entre estructura y superestructura, como entre sociedad civil y sociedad política. Si bien, el consenso se construye y se logra a nivel de la sociedad civil, tiene un vínculo orgánico con la estructura, en cuanto es consenso logrado por alguna de las clases fundamentales, que lo son por su ubicación en las relaciones sociales de producción, y cuya posición reafirma ese consenso. En el caso del capitalismo son clases fundamentales, para Gramsci, solamente la burguesía o el proletariado, lo cual significa que para él sólo estas dos clases tienen posibilidades de convertirse en hegemónicas, de lograr consenso.

A nivel de la superestructura el bloque histórico puede se divide en **sociedad civil** y **sociedad política.** Gramsci

plantea:

"Se pueden fijar dos grandes planos superestructurales, el que se puede llamar de la sociedad civil, que está formado por el conjunto de los organismos vulgarmente llamados «privados», y el de la sociedad política, y que corresponden a la función de hegemonía que el grupo dominante ejerce en toda la sociedad y a la de «dominio directo» o de comando que se expresa en el Estado[19] y en gobierno jurídico."

Los intelectuales permiten el vínculo orgánico entre la estructura y superestructura, y entre la sociedad civil y la sociedad política.

¿Quiénes son los intelectuales?

Gramsci no está usando el término como suele utilizarse en el lenguaje diario; los intelectuales son todos aquellos que tienen como papel principal en la sociedad el de intelectuales, sin importar la calidad de esa tarea, y pueden ir de un gran sociólogo, a un periodista, a un maestro, al burócrata de una oficina municipal.[20] Puede ser él que crea

---

[19] Hay que tener en cuenta que el término Estado lo usa, a veces, en **sentido restringido** y, en otras circunstancias, en **sentido ampliado.** En sentido restringido es lo que comúnmente entendemos por Estado gobierno, al que ubica en la sociedad civil; pero, en sentido ampliado: "Por Estado debe entenderse no sólo el aparato gubernamental sino también el aparato "privado" de "hegemonía" o "sociedad civil" (...) ...debe señalarse que en la **noción general de Estado** entran elementos que deben referirse a la noción de sociedad civil. En este sentido se podría decir que **el Estado es igual a la sociedad política más la sociedad civil, es decir la hegemonía Revestida de coerción.**" Esto tiene que ver con la imagen de la guerra de trincheras, la guerra de posiciones, en la cual el Estado gobierno sería solamente una avanzada, cuya fortaleza estaría dada por la serie de casamatas y de trincheras que se levantan detrás de él, constituidas por la sociedad civil.

[20] Aunque no pareciera evidente que son intelectuales, lo son, claro que al nivel de *administradores.* Un ejemplo, podría, ser la empleada pública

ideología, como él que la difunde, como él que la administra. Todos los hombres son intelectuales, pero, sólo parte de ellos tienen esa tarea como la central de sus vidas.[21] Señala:

"...de hecho la actividad intelectual debe ser distinguida en grados también desde el punto de vista intrínsico, grados que en los momentos extremos de oposición dan una verdadera diferencia cualitativa: en el más alto grado se colocarán los creadores de las diversas ciencias, de la filosofía, del arte, etc.; en el nivel más bajo, los más humildes «administradores» y divulgadores de la riqueza intelectual ya existente, tradicional, acumulada (...)

En el mundo moderno la categoría de los intelectuales se ha ampliado de modo increíble. Es sistema social democrático-burocrático ha gestado masas imponentes, no todas justificadas, por la necesidades sociales de la producción, aunque justificadas por las necesidades políticas del grupo dominante."

A diferencia de los intelectuales orgánicos los **intelectuales tradicionales** son quienes fueron intelectuales orgánicos en un modo de producción anterior, como los eclesiásticos antes de la revolución industrial.[22] Estos tra-

---

que representaba Gasalla en su programa televisivo de humor, y que siempre trataba de poner a la gente en Fila gritándole "¡atrás! ¡atrás!", en realidad el papel de intelectual administrador pasa, en parte, por poner a cada uno en su lugar en ciertos procesos.

[21] "Todos los hombres son intelectuales, podríamos decir, pero no todos los hombres tienen en la sociedad la función de intelectuales". (Gramsci)

[22] "...cada grupo social «esencial» al surgir a la historia desde la estructura económica precedente y como expresión del desarrollo de esa estructura, ha encontrado, por lo menos en la historia hasta ahora desenvuelta, categorías intelectuales preexistentes y que además aparecían como representantes de una continuidad histórica no interrumpida aún por los más complicados y radicales cambios de las formas políticas y sociales.

tarán de ser captados por la nueva clase dominante, o que está en vías de serlo:

"Una de las características más relevantes de cada grupo, que se desarrolla en dirección al dominio, es su lucha por la asimilación y la conquista «ideológica» de los intelectuales tradicionales, asimilación y conquista que es tanto más rápida y eficaz cuando más rápidamente elabora el grupo dado, en forma simultanea, sus propios intelectuales orgánicos."

La ausencia de intelectuales orgánicos habría facilitado el desarrollo de los Estados Unidos de Norteamérica, y, al contrario, su ausencia lo habrían retrasado en la América conquistada y colonizada por España:

"En Estados Unidos, en cierta medida, es dable notar la ausencia de los intelectuales tradicionales, y de ahí el diverso equilibrio de los intelectuales en general. Se dio una formación maciza sobre la base industrial de todas las superestructuras modernas", mientras que "en América del Sur y Central la cuestión de los intelectuales me parece debe ser examinada en cuanto a estas condiciones fundamentales: en América del Sur y Central tampoco existe una vasta categoría de intelectuales tradicionales, pero la situación no se presenta en los mismos ténninos que en los Estados Unidos. En la base del desarrollo de estos países encontramos los cuadros de la civilización española y por-

---

La más típica de estas categorías intelectuales es la de los eclesiásticos, por largo tiempo monopolizadores (durante toda una etapa histórica que en parte se caracteriza por este monopolio) de algunos servicios importantes: la ideología religiosa, es decir la filosofía y la ciencia de la época, con la escuela, la instrucción, la moral, la justicia, la beneficencia, la asistencia, etc. La categoría de los eclesiásticos puede ser considerada como la categoría de intelectuales ligada a la aristocracia terrateniente...."

tuguesa del 1500 al 1600, caracterizada por la contrarreforma y por el militarismo parasitario. Las cristalizaciones aún resistentes hoy en estos países son el clero y una casta militar, o sea dos categorías de intelectuales tradicionales fosilizados como en la madre patria europea. La base industrial está muy limitada y no ha desarrollado superestructuras complicadas: la mayor parte de los intelectuales son de tipo rural, y como predomina el latifundio, con extensas propiedades eclesiásticas, estos intelectuales están ligados al clero y a los grandes propietarios."

Los **intelectuales orgánicos** son los vinculados a un "grupo fundamental". Grupo fundamental para Gramsci, ya lo señalamos, es aquel que lo es por su necesaria existencia en las relaciones de producción de un determinado modo de producción y, por lo tanto, grupo fundamental en la estructura. En el capitalismo serían grupos fundamentales la burguesía y el proletariado.[23]

---

[23] La situación que plantea de fondo Gramsci es explicar como la burguesía occidental tiende a sostener su dominación por el consenso y, cómo, a partir de esta situación se podría constituir un nuevo bloque histórico, un nuevo sistema hegemónico, desde el proletariado, avanzando hacia la sociedad sin clases y sin Estado. severa Gramsci "...en realidad sólo el grupo social que se plantea el fin del Estado [gobierno] y el suyo propio como una meta a alcanzar, puede crear un [verdadero] Estado ético, tendiente a poner fin a las divisiones internas de dominados, etc., y a crear un organismo social unitario técnico-moral."¿Qué quiere decir esto?
Aquí Gramsci estaba planteando que al lograr la hegemonía y luego conquistar el Estado, los intelectuales del proletariado debían promover la disolución del Estado gobierno, del Estado en sentido restringido, de la sociedad política en última instancia, como forma de alcanzar efectivamente una sociedad sin clases. Este es un planteo en el cual los marxistas coincidían en el siglo XIX con los anarquistas, promotores de la desaparición del Estado como eje central de su lucha, pero que fueron luego perdiendo de vista con la mitificación de la dictadura del proletariado. Gramsci tiene en claro que para que desaparezca la dominación, la explo-

Esos intelectuales, no sólo son los encargados de la construcción de la hegemonía, también le dan conciencia y homogeneidad al grupo fundamental que surge de la estructura, y le permiten ser la dirección del bloque histórico.

A partir de su posición en las relaciones sociales de producción material, las clases crean a sus intelectuales:

"Cada grupo social -asevera Gramsci-, **al nacer en el terreno originario de una función esencial en el mundo de la producción económica**, se crea conjunta y orgánicamente uno o más rangos de intelectuales que le dan homogeneidad y conciencia de la propia función, no sólo en el campo económico sino también en el social y el político; el empresario capitalista crea junto a él al técnico industrial y al especialista en economía política, al organizador de una nueva cultura, de un nuevo derecho, etc., etc."

Es importante recordar, entonces, que el papel de los intelectuales no sólo pasa por construir y lograr el consenso de las clases subalternas, sino también por dar homogeneidad, coherencia y conciencia a la clase dominante, a la burguesía. Estos intelectuales, relativamente autónomos,[24]

---

tación del hombre por el hombre, debe desaparecer el Estado en sentido restringido. Gramsci suponía que el Partido Comunista era "el grupo social que se plantea[ría] el fin del Estado [gobierno] y el suyo propio como una meta a alcanzar". Esto no sucedió. Por ejemplo, en los sesentas en Córdoba, intelectuales, como Pancho Aricó, introductores del pensamiento gramsciano en América Latina, fueron finalmente expulsados del Partido Comunista argentino.

[24] Apunta Gramsci: "La relación de los intelectuales y el mundo de la producción no es mediata como ocurre con los grupos sociales fundamentales, sino que es «mediata» en grado diverso en todo el tejido social y en el complejo de las superestructuras, en los que los intelectuales son los«funcionarios». Se podría medir la «organicidad» de los diversos estratos intelectuales y su conexión más o menos estrecha con un grupo social fundamental..."

son encargados de crear la ideología, la visión del mundo, que corresponde a los intereses de la burguesía:

"Los intelectuales son los «empleados» del grupo dominante para el ejercicio de las funciones subalternas de la hegemonía social y del gobierno político, a saber:

1) Del consenso espontáneo que las grandes masas de la población dan a la dirección impuesta a la vida social por el grupo fundamental dominante (...);

2) Del aparato de coerción estatal que asegura «legalmente» la disciplina de aquellos grupos que no consienten ni activa ni pasivamente, pero que está preparado para toda la sociedad en previsión de los momentos de crisis en el comando y en la dirección, casos en que no se da el consenso espontáneo..."[25]

Señala, entonces, el papel de los intelectuales no solo en la sociedad civil (función de consenso), sino también en la sociedad política (función de coerción).

En sus apuntes, Antonio Gramsci considera la jerarquía de los intelectuales, pudiendo distinguirse:

- **Creadores.**
- ——————▶**Organizadores.**
- **educadores.** **Administradores**

Divulgadores

Difusores

Son los encargados de la elaboración, administración y

[25] Crisis orgánica que, como veremos más adelante, la clase dominante resuelve frecuentemente con la aplicación de la dictadura, la dominación por la pura coerción. La coerción, en ese caso, desplaza al consenso quebrado, y pasa a ser el instrumento central de la dominación, incluso más allá de los términos legales, tal como ocurrió con el *Estado Terrorista argentino* (1976-1983).

difusión de la ideología, como visión del mundo de la clase dominante, o de la fracción dominante de la clase dominante, y estas tareas están correlacionadas con los grados cualitativos de la ideología y con los tipos de intelectuales.[26]

La sociedad civil cumple la función de consenso, en ella logra una clase fundamental la dirección cultural de la sociedad, mientras que a la **sociedad política** le corresponde la **función de coerción**, complementaria de la de consenso. Esta última, comprende lo que comúnmente llamamos el Estado o el **Estado gobierno**, es el uso en sentido restringido del término que hace Gramsci. Incluye,

---

[26] "...en los más recientes desarrollos de la filosofía de la praxis la profundización del concepto de unidad entre la teoría y la práctica se halla aún en su fase inicial; quedan todavía residuos de mecanicismo, puesto que se habla de la teoría "complemento", como "accesorio" de la práctica, de la teoría como sierva de la práctica. Parece correcto que también este problema deba ser ubicado históricamente, es decir, como un aspecto del problema práctico de los intelectuales. Autoconciencia crítica significa, histórica y políticamente, la creación de una *élite* de intelectuales; una masa humana no se "distingue" y no se toma independiente *per se*, sin organizadores y dirigentes, es decir, sin que el aspecto teórico del nexo teoría-práctica se distinga concretamente en una capa de personas "especializadas" en la elaboración conceptual y filosófica. Pero este proceso de creación de intelectuales es largo, difícil, lleno de contradicciones, de avances y retrocesos, desbandes y reagrupamiento, y en él la "fidelidad" de las masas (y la fidelidad y la disciplina son inicialmente la forma que asume la adhesión de la masa y su colaboración al desarrollo de todo fenómeno cultural) es puesta a dura prueba. El proceso de desarrollo está vinculado a una dialéctica intelectuales-masa; el estrato de los intelectuales se desarrolla cuantitativa y cualitativamente; pero todo salto hacia una nueva "amplitud" y complejidad del estrato de los intelectuales está ligado a un movimiento análogo de la masa de los simples, que se eleva hacia niveles superiores de cultura y amplia simultáneamente su esfera de influencia, entre eminencias individuales o grupos más o menos importantes en el estrato de los intelectuales especializados..." (Gramsci, 1984: 17)

en el caso de las democracias liberales –que son las sociedades típicamente gestionadas a través de la construcción del consenso- los tres poderes: ejecutivo, legislativo y judicial; pero, además las fuerzas armadas (ejército, armada, aviación, etc., según el país) y las fuerzas policiales.

No hay que olvidar que esta división en sociedad civil y sociedad política es una división meramente analítica, didáctica como dice en ocasiones Gramsci. Entre ambas hay amplias zonas grises, zonas incluso indeterminables. Organismos, como la iglesia -verbigracia- que en un momento histórico pueden formar parte de la sociedad política y en otro de la sociedad civil. Gramsci le otorgaba un papel muy importante a los partidos políticos, considerándolos como el nexo clave entre sociedad civil (donde tenían su base) y la sociedad política (en la cuál podía cumplir la función de gobierno).

En el caso de Argentina, el Estado gobierno ha tenido, en mayor o menor grado, en conexión estrecha con la sociedad civil y dirigiendo a menudo los partidos políticos, un papel clave en la construcción de la hegemonía. Esto es muy evidente en el caso de los primeros gobiernos de Juan Domingo Perón, donde no sólo el consenso se construye a partir del Estado gobierno y alrededor de dos líderes carismáticos -como Perón y Eva Perón-, sino que desde él mismo se lanzan estrategias para integrar las más importantes organizaciones de la sociedad civil, como los sindicatos por ejemplo, a un complejo aparato de la sociedad política.

Para Gramsci los partidos políticos, y el pensaba directamente en el caso del Partido Comunista italianos, tenían un papel central en la posible construcción de un nuevo sistema hegemónico, en la elaboración y dirección de una

contrahegemonía a la burguesa, a tal punto que los consideraba el nuevo Principe.[27] Señalaba:

"Hay que destacar la importancia y el significado que tienen, en el mundo moderno, los partidos políticos, para la elaboración y la difusión de las concepciones del mundo [las ideologías], en cuanto elaboran la ética y la política conforme a las mismas, es decir, funcionan como «experimentadores» de dichas funciones (...) los partidos son los elaboradores de las nuevas intelectualidades integrales y totalitarias (...)"

Habrá que volver a tener en cuenta la última parte de la cita cuando nos refiramos al sentido común. En la misma, sin decirlo explícitamente –recordemos que escribía en la cárcel y sus escritos eran sometidos a control- está planteando que esa élite debía ser el Partido Comunista italiano, al cual designa como El Príncipe moderno, para el caso de su país[28]:

---

[27] Haciendo directa referencia a *El Principe* de Maquiavelo, el gran pensador italiano fundador de la ciencia política moderna. Plantea en el volumen de los cuadernos de la cárcel que fuera designado *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y el Estado moderno*: "*El príncipe* de Maquiavelo podría ser estudiado como una ejemplificación histórica del «mito» soreliano, es decir, de una ideología política que no se presenta como una fría utopía, ni como una argumentación doctrinaria, sino como la creación de una fantasía concreta que actúa sobre un pueblo disperso y pulverizado para suscitar y organizar su voluntad colectiva". En el caso del "príncipe moderno, el mito-príncipe, no puede ser una persona real, un individuo concreto, sólo puede ser un organismo, un elemento de sociedad complejo en el cual comience a concretarse una voluntad colectiva reconocida y afirmada parcialmente en la acción. Este organismo ya ha sido dado por el desarrollo histórico y es el partido político: la primera célula en la que se resumen los gérmenes de voluntad colectiva que tienden a devenir universales y totales". (1984b)

[28] Por otra parte, Gramsci planteaba que la construcción de un nuevo sistema hegemónico estructurado alrededor del proletariado y el conjunto de

"El Príncipe ocupa, en las conciencias, el lugar de la divinidad o del imperativo categórico, deviene la base de un laicismo moderno y de una completa laicización de toda la vida y de todas las costumbres." (Gramsci, 1984b)[29]

Volvamos a la **sociedad civil,** partiendo de un esquema. La misma supone, en el planteo gramsciano, centralmente el **campo de la ideología,** que comprende:

. La ideología de la clase dirigente;

---

las clases subalternas, debía resolverse en forma particular en cada país, tomando en cuenta las particularidades de la situación nacional y popular. No pretendía que las vías de acción que imaginaba para Italia fueran un modelo universal. Resalta José Aricó en *La cola del diablo*: "... el hilo rojo que recorrerá todo el pensamiento de Gramsci será una sola y misma preocupación: cómo lograr una organización del mundo popular subalterno que esté en condiciones de estructurar, no sobre la base de la fuerza, sino sobre el consenso, una voluntad nacional-popular capaz de enfrentarse con éxito a la hegemonía de las clases dominantes (...) El realismo esencialmente cultural de Gramsci tenía la virtud, frente a una concepción de la acción transformadora que exageraba las dimensiones economicistas y a la vez hiperpoliticistas, de colocar el problema de la nación como el campo necesariamente obligado del proyecto hegemónico. De la nación entendida en su significado más amplio: nación como «historia, cultura, psicología, estratificaciones seculares de capas, tradiciones intelectual, moral y religiosa, hábitos, costumbres, lenguaje, formas literarias y civiles; nación como un conjunto inseparable de componentes dentro de los cuales las fuerzas portantes de la sociedad moderna, el capital y el trabajo se mueven buscando de dominarlo y hacerlo propio, porque sin el dominio sobre este conjunto –que es, por lo demás, la historia- no se remonta de la pura presencia económica a una verdadera hegemonía y a una plena función política de gobierno»

¿Quién podría negar –se pregunta José Aricó- la estrecha vinculación de esta perspectiva de análisis con la situación de América Latina? Ni una clase dominante autónoma, ni un Estado fuerte en condiciones de asumir con la plenitud de sus atribuciones la constitución nacional." (1988: 112)

[29] Este párrafo pareciera tener muchas coincidencias con las conclusiones de Emile Durkheim, en *Las formas elementales de la vida religiosa*, sobre el carácter sagrado de la conciencia colectiva más allá de la perdida de su carácter religioso.

. La concepción del mundo difundida entre todas las capas sociales;

. La dirección ideológica de la sociedad: tarea educativa y formativa del Estado Etico, sin sanciones ni obligaciones taxativas

La política y la ética -como normatividad- se elabora a partir de la ideología.

Con la "tarea educativa y formativa del Estado Etico", Gramsci se refiere al proceso de construcción del consenso y está usando Estado en sentido ampliado.

"Sin sanciones ni obligaciones taxativas", hace referencia a ese proceso donde el consenso no es –evidentemente- resultado de la coerción, sino de penetrar en las normas que convertidas en normas de conducta se siguen en cuanto están incorporadas al *sentido común.*[30] Se trata de la construcción de lo que va a llamar ***el hombre colectivo*** y ***el conformismo social*** (consecuencia del consenso), donde el Estado en sentido ampliado tiene la función de *educar* a los hombres en función de las necesidades de una clase fundamental:

"Tarea educativa y formativa del Estado que tiene siempre el fin de crear nuevos y más elevado tipos de civilización, de adecuar a la «civilización» y la moralidad de las más vastas masas populares a las necesidades del continuo desarrollo del aparato económico de producción y, por ende, de elaborar, también físicamente los nuevos tipos de humanidad. ¿Pero, de que manera logrará cada individuo incorporarse al hombre colectivo y en qué sentido deberá ser dirigida la presión educativa sobre los individuos si se quiere obtener su consenso y colaboración,

---

[30] Sentido común que funciona, más allá de tener un *núcleo de buen sentido* –la positivación de la conducta racional y reflexiva- a nivel de fe.

haciendo que la necesidad y la coerción se transformen en «libertad»? [La respuesta supone tener en cuenta] el «derecho»[31][28], cuyo concepto deberá ser entendido, comprendiendo también aquellas actividades que hoy están involucradas en la fórmula de «jurídicamente indiferente»[32] y que son del **dominio de la sociedad civil, la cual opera sin «sanciones» y sin «obligaciones taxativas», más no por ello deja de ejercer una presión colectiva y de obtener resultados objetivos en la formación de las costumbres, las maneras de pensar y obrar, la moralidad, etc.**"[33]

Señala también, y habrá que conectarlo con la estructura y el material ideológico:

"Me parece que lo más concreto y sensato que se puede decir a propósito del Estado ético y de cultura es lo siguiente: cada Estado es ético en cuanto una de sus funciones más importantes es la de elevar a la gran masa de la población a un determinado nivel cultural y moral, nivel (o tipo) que corresponde a las necesidades de desarrollo de las fuerzas productiva y, por consiguiente, a los intereses

[31] Que sanciona las conductas no permitidas, las cuales deben estar explícitamente señaladas en la legislación. Esto supone la coerción dentro de límites legales, dentro de la situación de hegemonía, que funciona en la construcción de normas de acción como señal de lo que no se puede hacer.
[32] Aquí Gramsci se refiere a los actos para los cuales la ley no prevé sanciones, de hecho es un principio del derecho que lo que la ley no prohíbe está permitido.
[33] Hay que tener en cuenta que, dado, que los procesos de construcción de consenso pueden durar largos años, la presión que los grupos a los cuales pertenece el "hombre del pueblo" terminan ejerciendo sobre el mismo son fundamentales. Consideraremos luego, como ejemplo, el lento desplazamiento en Argentina del consenso sobre la necesidad de un Estado interventor al consenso sobre el Estado prescindente del neoliberalismo.

de las clases dominantes.[34] La escuela como función educativa positiva y los tribunales [donde los jueces aplican el derecho, aplican las sanciones] como función educativa represiva y negativa son las actividades estatales más importantes en tal sentido. Pero, en realidad, hacia el logro de dicho fin tienden una multiplicidad de otras iniciativas y **actividades denominadas privadas, que forman el aparato de la hegemonía política y cultural de las clases dominantes. (...) El Estado tiene y pide el consenso, pero también lo «educa» por medio de las asociaciones políticas y sindicales, que son sin embargo organismos privados, dejados a la iniciativa privada de las clases dirigente.**"

El consenso, la ética necesaria a los intereses de una clase se construye. Por otra parte prevé, aunque no va a ocuparse demasiado de ello, la construcción de consensos a nivel internacional, lo cual ocurrió en buena parte del planeta, en los noventa, con la hegemonía que alcanza el neoliberalismo, la versión neoliberal de la globalización y la utopía tecnocrática desarrollada alrededor de las nuevas tecnologías informáticas: "Cada relación de «hegemonía» es necesariamente una relación pedagógica, y se verifica, no sólo en el interior de una nación, entre las diversas fuerzas que la componen, sino en todo el campo internacional, entre complejos de civilizaciones nacionales y continentales."

Siguiendo el esquema, al considerar la Sociedad Civil, hay que considerar la ideología y con relación a ella:

1) La ideología propiamente dicha;

Ideología, significa para Gramsci "concepción del

[34] Aquí aparece claramente señalada la conexión orgánica entre superestructura y estructura, entre hegemonía y estructura.

mundo y de la vida", incluye, por un lado, el "significado más alto de concepción del mundo que se manifiesta implícitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica, en todas las manifestaciones de la vida intelectual y colectiva (...)". Pero, también "incluso en la más mínima manifestación de una actividad intelectual cualquiera, la del «lenguaje», está contenida una determinada concepción del mundo..."

Frecuentemente usa la palabra *filosofía* como sinónimo de *ideología en general*, también usa dicha palabra en un sentido restringido para referirse al grado más elaborado de la ideología, el grado cualitativo más alto de la ideología, resultado de la creación de los filósofos.

Eventualmente utiliza el término ideología en "sentido peyorativo" al referirse a un "sistema dogmático de verdades absolutas y eternas". En esto, consideraba, devenía el marxismo en su versión economicista y mecanicista.

Recordemos, que también se refiere a *ideologías arbitrarias*[35][31], signadas a no tener trascendencia histórica, en cuanto no tienen nexo con la estructura, e *ideologías orgánicas*, que son "históricamente necesarias" a determinada estructura, y cuyo "valor histórico (...) puede ser calculado por la «eficacia práctica" que ha logrado". Estas ideologías orgánicas –afirma- "tienen una validez que es «psicológica», organizan las masas humanas, forman el terreno en el cual se mueven los hombres, adquieren conciencia de su posición, luchan, etc."

Movimientos como el hippismo, el espiritismo, o la diversidad de grupos orientalistas de moda en uno u otro momento, o cualquier tipo de ideología que no esté conec-

---

[35] "En cuanto «arbitrarias» -dice Gramsci- no crean más que movimientos «individuales», polémicas, etc..

tada con las clases fundamentales de la estructura, pueden tener difusión, o *meter bulla*, en un determinado momento, pero no tienen posibilidad de trascendencia histórica. Afirma Gramsci:

"La adhesión o no adhesión de masas a una ideología es el modo como se verifica la crítica real de la racionalidad e historicidad de los modos de pensar. **Las construcciones arbitrarias son más o menos rápidamente eliminadas de la competición histórica, aun cuando a veces, por una combinación de circunstancias inmediatas favorables, alcanzan a gozar de cierta popularidad, mientras que las construcciones que corresponden a las exigencias de un período complejo y orgánico terminan siempre por imponerse y prevalecer, aun cuando atraviesen muchas fases intermedias durante las cuales su afirmación se produce sólo en combinaciones abigarradas y heteróclitas...**" (Gramsci, 1984: 23)

Claro que cuando se refieren a "las construcciones que corresponden a las exigencias de un período", Gramsci está pensando en el marxismo y más específicamente en el Partido Comunista (en la época en que escribía) que tendría la "eficacia práctica" de organizar y concienciar a las "masas humanas". A pesar de la importancia que otorga a la voluntad y a la construcción, y a sus refutaciones del marxismo mecanicista que afirmaba el fatal e inoperable advenimiento de la sociedad sin clases, quedan algunas de sus notas en las cuales Gramsci no puede sacudirse totalmente de un cierto mesianismo de izquierda. Y difícilmente hubiera podido hacerlo a partir de su posición en el Partido Comunista Italiano y en la militancia política en el mismo, aún cuando estaba en la cárcel.

2) La estructura ideológica

La estructura ideológica comprende las organizaciones que crean y difunden la ideología, y que realizan el trabajo ideológico permanente que requiere la construcción y el mantenimiento del consenso.

Desde la cárcel, Antonio Gramsci se planteaba que "sería interesante estudiar en concreto, para un país determinado, **la organización cultural que mantiene en movimiento el mundo ideológico** y examinar su funcionamiento práctico. Un estudio de la relación numérica existente entre el que profesionalmente se dedica al trabajo cultural activo y la población de cada país, sería útil junto con un cálculo aproximativo de las fuerzas libres. **La escuela, en todos sus grados, y la iglesia son las dos mayores organizaciones culturales de cada país, por la cantidad de personal que ocupan. Los diarios, las revistas, la actividad literaria y las instituciones escolares privadas, ya sea como integrantes de la escuela del Estado o como instituciones de cultura del tipo de las universidades populares."** (1984: 24)

Señala que "las actividades estatales" más importantes de la estructura son "la escuela como función educativa positiva y los tribunales como función educativa represiva y negativa".

Los intelectuales aparecen en diversas instituciones, incluso aquellas ubicadas, más bien, en la esfera represiva de la sociedad política: "Otras profesiones incorporan a su actividad especializada una fracción cultural no indiferente, como la de los médicos, oficiales del ejército, magistratura." (Gramsci, 1984: 25)

Gramsci, lógicamente respecto de la época en que vivió, considera que la Escuela era la organización que

cumplía el papel más importante en la difusión de la ideología:

"La escuela es el instrumento para formar los intelectuales de diverso grado. La complejidad de las funciones intelectuales en los diversos Estados se puede medir objetivamente por la cantidad de escuelas especializadas y su jerarquización: cuanto más extensa es el «área» escolar y cuanto más numerosos son los «grados» «verticales» de la escuela, tanto más complejo es el mundo cultural." (1989: 14/15)

La idea de qué comprenden las estructuras ideológicas es amplia incluyendo las bibliotecas, "los círculos y los clubes de distintos temas, desde la arquitectura hasta la disposición y los nombres de las calles."[36]

La mayoría de los estudiosos que han seguido trabajando con la teoría gramsciana (Raymond Williams, Stuart Hall, David Morley, Gaye Tuchman, Maria C. Mata, Jesús Martín Barbero, por ejemplo), suelen considerar que en la actualidad son las organizaciones comunicacionales complejas, que gestionan a los medios masivos de comunicación social, las más importantes. Gramsci en realidad apenas atisba los medios masivos de comunicación a distancia, pero considera que "la prensa es la parte más dinámica

---

[36] Uno podría pensar en el simple ejemplo de cómo la calle Estados Unidos del Barrio San Vicente, de Córdoba, es rebautizada cada tanto por los militantes, pegando carteles que reemplazan el nombre por "Pueblo de Irak" o "Irak"; o hace unos años la calle Obispo Trejo rebautizada como "Che Guevara". La arquitectura está normalmente cargada de significados, ciertos edificios, como parte de los de la Ciudad Universitaria de Córdoba, mantienen un estilo que popularmente es identificado como "edificios de Perón", "escuelas de Perón". Seguramente esos edificios se erigían como un discurso ideológico durante los años en que se prohibió a los medios nombrar a Juan Domingo y a Eva Perón.

de esta estructura ideológica."

Ya señalamos que, en cuanto a la creación y difusión de la ideología que corresponde a la construcción de un nuevo bloque histórico, considera crucial a los partidos políticos "para la elaboración y difusión de las concepciones del mundo, en cuanto elaboran la ética y la política conforme a las mismas."

3) El material ideológico (medios técnicos de difusión)

Cuando señala los"focos de irradiacion de innovaciones lingüísticas en la tradición y de un conformismo nacional lingüístico en las grandes masas nacionales", Gramsci elabora un listado, que pareciera ser en parte jerarquíco y donde incluye tanto organizaciones como medios técnicos de difusión:

"1. La escuela;
2. los periódicos;
3. los escritores de arte y los populares;
4. el teatro y el cinematógrafo sonoro;
5. la radio;
6. las reuniones públicas de distintos géneros, comprendidas las religiosas;
7. las relaciones de "conversaciones" entre los distintos estratos de la población mas cultos y menos cultos;
8. los dialectos."

Así, como consideraba a la prensa como la parte más dinámica de la estructura ideológica intuye la importancia que pueden alcanzar nuevos medios, que se caracterizan por la instantaneidad o simultaneidad, verbigracia, al mismo tiempo que las comunicaciones cara a cara:

"También actualmente la comunicación oral es un me-

dio de difusión ideológica que tiene una rapidez, un área de acción, una simultaneidad emotiva enormemente más amplia que la difusión escrita (el teatro, el cine y la radio, con la difusión por altoparlantes, con los cuales en las plazas baten todas las formas de comunicación escrita, del libro a la revista, del diario al periódico mural) aunque más en superficialidad que en profundidad...”

“Las relaciones de «conversaciones»”, las comunicaciones verbales cara a cara, no sólo entre individuos de distintas clases sociales, sino también entre aquellos que pertenecen al mismo grupo, devendrán fundamentales para el largo proceso de imperceptible conquista del sentido común.

Cuando, reflexiona sobre las formas más efectivas de la propaganda ideológica (“¿Por qué y cómo se difunden y llegan a ser populares, la nuevas concepciones del mundo?”), realiza planteos que coinciden en buen grado con algunas de las conclusiones de la mass communication research norteamericana –en particular los estudios dirigidos por Paul Lazarsfeld-, respecto de los factores intermediarios, cuando se estudian las influencias de los medios masivos de comunicación a corto plazo, a nivel individual y en situación de campaña. Señala Gramsci que en la difusión de “las nuevas concepciones del mundo”:

“influyen (...) la forma racional mediante la cual la nueva concepción es expuesta y presentada, la autoridad (en cuanto sea reconocida y apreciada, por lo menos genéricamente) del expositor, y de los pensadores y científicos a los cuales llama en su apoyo el expositor; el pertenecer a la misma organización de quien sostiene la nueva concepción (pero luego de haber entrado en la organización por un motivo que no es el de participar de la nueva concep-

ción). Estos elementos, en realidad, varían según el grupo social de que se trate y el nivel del mismo. Pero la investigación interesa especialmente en lo que respecta a las masas populares, que cambian de concepciones más difícilmente y que, en todo caso, no la aceptan jamás en la forma "pura", por decirlo así, sino siempre y solamente como combinación más o menos heteróclita y abigarrada. La forma racional, lógicamente coherente; la amplitud del razonamiento que no descuida ningún argumento positivo o negativo de cierto peso, tiene su importancia, pero están lejos de ser decisivas; pueden ser decisivas de manera subordinada, cuando determinada persona se halla ya en crisis intelectual y vacila entre lo viejo y lo nuevo, ha perdido la fe en lo viejo sin decidirse todavía por lo nuevo, etcétera." (Gramsci, 1984: 20/21)

4. Grados cualitativos de la ideología

Es imposible lograr una explicación y una comprensión satisfactoria de la construcción de la hegemonía sino se tienen en cuenta y se analizan con cuidado los grados cualitativos en que separa A. Gramsci la ideología como "concepción del mundo que se manifiesta implícitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica y **en todas las manifestaciones de la vida individual y colectiva**". De hecho, el sentido común es la tabula respecto de la cual se puede comprobar el logro de la hegemonía. El trabajo de construcción de la hegemonía no implica, necesariamente, su logro.

Distingue los siguientes grados cualitativos:

***filosofía**

***sentido común**

***folklore**

El sentido común supone fe en el grupo de pertenencia, normas de conducta, conductas, modos de pensar, moralidad, norma de acción colectiva... **"que devienen actividad práctica"**. En términos de la sociología actual se plantearía todo aquello que orienta las prácticas sociales, como el habitus las orienta en la teoría sociológica de Pierre Bourdieu, verbigracia.

Estos grados cualitativos deben ser considerados en relación entre ellos y con los tipos de intelectuales, que de hecho también son distinguidos cualitativamente, jerárquicamente, por Gramsci:

"Desde el punto de vista que nos interesa, el estudio de la historia y de la lógica de las diversas filosofías de los filósofos no es suficiente. Por lo menos como orientación metódica, es preciso atraer la atención hacia otras partes de la historia de la filosofía, esto es, hacia las concepciones del mundo de las grandes masas, hacia las que los más estrechos grupos dirigentes (o intelectuales) y, finalmente, hacia las relaciones existentes entre estos distintos complejos culturales y la filosofía de los filósofos, de tal o cual grupo de intelectuales, de tal o cual sector de las masas populares; es la combinación de todos estos elementos, que culmina en una determinada dirección y en la cual esa culminación se toma norma de acción colectiva, esto es, deviene "historia" concreta y completa (integral).

La ideología de una época

"no es (...) otra cosa que la "historia" de dicha época; no es otra cosa que la masa de la variaciones que el grupo dirigente ha logrado determinar en la realidad precedente: historia y filosofía son inseparables en ese sentido, forman un "bloque". **Se pueden "distinguir" los elementos filosóficos propiamente dichos, en todos sus diversos grados: como filosofía de los filósofos, como concepciones**

de los grupos dirigentes (cultura filosófica) y como religiones de las grandes masas; veáse cómo en cada uno de estos grados es preciso verselas con formas diversas de combinación ideológica." (Gramsci, 1984: 27)

4. a. Filosofía

Así como Gramsci distingue grados cualitativos de la ideología teniendo en cuenta el grado de elaboración de la misma, establece correlativamente una jerarquía de intelectuales. El nivel más elevado es el de los "filósofos", que son los encargados de plasmar una ideología en su grado más acabado de elaboración. Podemos pensar que Gramsci estaba pensando en Marx y en el mismo, respecto de Italia señala a Benedetto Crocce como uno de los creadores de ideología de la burguesía. Anota:

"el filósofo profesional o técnico no sólo «piensa» con mayor lógica, con mayor coherencia, con mayor espíritu sistemático que los demás hombres, sino que además conoce toda la historia del pensamiento, es decir, sabe determinar el sentido que el desarrollo del pensamiento ha tenido hasta él y se halla en condiciones de retomar los problemas desde el punto en que se hallan (...)"

Claro que la *filosofía* (como ideología en su grado más elaborado) de los filósofos, no se cónvierte en la "filosofía de una época histórica", sino "se toma norma de acción colectiva, eso es, deviene «historia concreta» y completa (integral)". Esto sucederá cuando esa *filosofía*, por acción de otros intelectuales de menor grado, logre pasar a forma parte del *sentido común*, el segundo grado cualitativo de la ideología.

Recordemos que Gramsci plantea un rol central de los partidos políticos en la construcción de la filosofía –consi-

derando al Partido Comunista italiano, como el Príncipe moderno-:

"...el filósofo real no es y no puede ser otras cosa que el político, es decir, el hombre activo que modifica el ambiente, entendido por ambiente el conjunto de relaciones de que el hombre forma parte." (Gramsci, 1984: 27)

"Por lo demás, -asevera Gramsci- éstas élites no pueden constituirse y organizarse sin que en su interior se verifique una jerarquización de autoridad y competencia intelectual, que puede culminar en un gran filósofo individual,[37] si éste es capaz de revivir concretamente las exigencias de la sólida comunidad ideológica, de comprender que ésta no puede tener la rapidez de movimientos propia de un cerebro individual y, por lo tanto, logre elaborar formalmente la doctrina colectiva y de la manera más adherente y más adecuada al modo de ser colectivo."

4. b. Sentido común

En el sentido común sobresalen difusos, dispersos e, incluso, contradictoriamente los elementos de la ideología del "ambiente popular" y esas "concepciones de la vida" "aparecen a quienes los viven como absolutos, como «naturales»". Esta frase de Antonio Gramsci, sobre la naturalización de las distintas concepciones de la vida, coincide claramente con las principales teorías sociológicas contemporáneas.

Si el sentido común que sostienen los "hombres del pueblo", como visión del mundo, es "sólo un conjunto disgregado de ideas y opiniones", Gramsci no deja de señalar que no es algo rígido e inmóvil y que hay un "núcleo de buen sentido" presente en el mismo, que puede ser la

[37] Claro, que se está refiriendo a Karl Marx y, quizás, a sí mismo.

base de una concepción crítica, como un dinamismo de los procesos de producción de la cultura:

"Cada estrato social tiene su «sentido común» y su «buen sentido» que en el fondo es la concepción de la vida y del hombre más difundida. Cada corriente filosófica deja una sedimentación de «sentido común»: este es el documento que prueba su efectividad histórica. El sentido común no es algo rígido e inmóvil, sino que se transforma continuamente, enriqueciéndose de nociones científicas y de opiniones filosóficas incorporadas a las costumbres. El «sentido común» es el folklore de la filosofía y está siempre entre el verdadero folklore (como se entiende comúnmente) y la filosofía, la ciencia, la economía de los especialistas. El «sentido común» crea el futuro folklore, o sea una fase relativamente rígida de los conocimientos populares de cierto tiempo y lugar." (1989)

¿Dónde se pueden encontrar indicadores del "núcleo de buen sentido"?

"¿Qué idea se hace el pueblo de la filosofía? Se la puede reconstruir a través de los modos de decir del lenguaje común. Uno de los más difundidos es aquel de "tomar las cosas con filosofía" que, una vez analizado, no tiene por qué ser rechazado totalmente. Es cierto que se contiene en él una implícita invitación a la resignación y a la paciencia; pero, a lo que parece, el punto más importantes es su invitación a la reflexión, a tomar conciencia de que lo que sucede es en el fondo racional y que como tal es preciso encararlo, concentrando las fuerzas racionales y no dejándose arrastrar por los impulsos instintivos y violentos. Se podrían reagrupar estos modos de decir populares junto a las expresiones similares de escritores de carácter popular -tomándolas de los grandes vocabularios-, de las que forman parte los términos "filosofía" y "filosófi-

camente", y se podrá ver que éstas tienen un significado muy preciso, de superación de las pasiones bestiales y elementales, en una concepción de la necesidad que da al obrar una dirección consciente. Este es el núcleo sano del sentido común, lo que podría llamarse el buen sentido y que merece ser desarrollado y convertirse en cosa unitaria y coherente. Así aparece claro por qué no es posible separar lo que se llama "filosofía científica" de la filosofía "vulgar y popular", que es sólo un conjunto disgregado de ideas y opiniones." (Gramsci, 1984: 11/12)

¿Cómo se produce el consenso de las masas populares? ¿Cómo del proceso de construcción de la hegemonía se pasa al logro concreto de la misma?

Se pregunta Gramsci:

"¿Por qué y cómo se difunden, y llegan a ser populares, las nuevas concepciones del mundo? En este proceso de difusión (que es al mismo tiempo, de sustitución de lo viejo y, muy a menudo de combinación entre lo nuevo y lo viejo)"

Plantea que los elementos "autoritario y organizativo" tienen una función central, y que las nuevas concepciones van a funcionar para las masas como una fe: "las masas, en cuanto tales, sólo pueden vivir la filosofía como una fe". Pero, para convertirse en normas de conducta que orienten las prácticas sociales del "hombre del pueblo", sostenidas en la fe en su propio grupo, habrá un proceso extenso en el que las "conversaciones", las relaciones cotidianas, los múltiples contactos diarios en la vida privada y en el trabajo, en las relaciones cara a cara, serán tejido central de la lenta difusión de las visiones del mundo que van ganando el consenso. Será donde la ideología difundida por los intelectuales de segundo rango (los educadores), los que tienen el contacto con los "simples" (como lo tení-

an los sacerdotes de campaña con el pueblo, anteriormente), pasa a constituirse en sentido común.

Pensemos para imaginar este largo proceso, que -decíamos más atrás- suele llevar largos años, como en Argentina se pasó de un consenso muy generalizado, en particular en los sectores populares, sobre la conveniencia de un Estado social e interventor, a un consenso sobre un Estado prescindente neoliberal. El consenso era respecto de que el Estado gobierno debía intervenir activamente para asegurar salud, educación, vivienda y, claro está, fuentes de trabajo. Este estado debía intervenir para que no se perdieran industrias locales, debía hacerse cargo de los recursos básicos de la nación -como del petróleo, a través de YPF (Yacimientos Petrolíferos Fiscales)-, intervenir activamente regulando las relaciones entre patrones y obreros, promoviendo el desarrollo de la industria nacional, etc., etc. Este modelo se consolidó a tal punto en el sentido común, que si alguien planteaba un modelo de Estado, como él que luego se impuso, podía ser considerado no sólo un "bicho raro", sino también un enemigo del pueblo. De hecho, cuando en junio del año 1975 se intentó aplicar un plan económico -con el Ministro de Economía Celestino Rodrigo a la cabeza- que suponía un Estado prescindente y un proceso que implicaría retrocesos en los beneficios obtenidos por los sectores populares los sindicatos llevaron a cabo una huelga general de rechazo. Ese plan no obtuvo consenso y fue impuesto por la fuerza a través del terrorismo de Estado de la dictadura militar que comenzó el 24 de marzo de 1976.

Martínez de Hoz, primer Ministro de Economía, de la dictadura del 76, tuvo el aval de la coerción y del terror, para imponer el plan que un año antes había sido rechazado. El nuevo modelo neoliberal, que suponía que la bur-

guesía industrial era desplazada por la burguesía financiera -aliada a las transnacionales- como fracción dominante de la clase dominante, fue brutalmente impuesto. Los intelectuales de los sectores subalternos fueron asesinados, o, en el mejor de los casos encarcelados o se debieron exilar.

Pasaron los años de plomo, vino la trágica guerra de Malvinas y la vuelta a la democracia, conseguida más por los desatinos de los militares que por los méritos de los políticos de los tradicionales partidos, con honrables excepciones. Paso el gobierno de Alfonsín y luego triunfó Menem, prometiendo la revolución productiva. Sin embargo, en lugar del salariazo y la revolución productiva, colocó pronto a un ex funcionario de la dictadura militar como Ministro de Economía para comandar el más tremendo proceso de desmontaje del Estado social, acompañado con un proceso de privatización, desindustralización, venta del patrimonio nacional a las transnacionales, perdida de los derechos de los trabajadores, en nombre de la flexibilidad laboral que "el nuevo orden global demandaba". No pasó mucho tiempo para que Martínez de Hoz, primer Ministro de Economía de la dictadura, afirmara que Domingo Cavallo, Ministro de Economía de Menem, había terminado de cumplir con lo que él no había podido terminar de hacer. Pero, además, para mediados de la década del noventa, el nuevo modelo de Estado había alcanzado consenso.

¿Cómo ocurrió esto? Por un lado, estuvo la imposición del terrorismo de estado, pero cuando regresó la democracia hubo una insistente y prolífica campaña desde lo privado, desde los medios masivos de comunicación, desde algunos partidos políticos, desde fracciones de los partidos políticos tradicionales –como en el caso de Rodolfo Terragno dentro del radicalismo-, desde las asociaciones pu-

blicitarias, desde las cámaras empresarias, etc., etc., una insistente y omnipresente campaña promoviendo el "nuevo orden global", las bondades de un mundo globalizado, neoliberal claro está, que traería la fortuna de la mano del increíble desarrollo de las nuevas tecnologías informáticas y de la apertura de los mercados... Fue un largo proceso, mucho más intrincado y complejo de lo que aquí podemos desarrollar, donde el modelo recién fue adquiriendo verosimilitud en las conversaciones cara a cara, entre los propios grupos de "el hombre del pueblo", durante el gobierno de Menem que ofrecía algunos beneficios concretos, como el fin de la inflación, y otros como promesas a futuro, como una recomposición en la participación de los obreros en el producto bruto interno –cuando en realidad las fuentes de trabajo iban desapareciendo-, y la apertura a un mercado mundial que llenaba de chucherías las góndolas-. Argentina *ingresó* al primer mundo en versión *todo por dos pesos*. ¿Cuánto llevo el proceso de conquistar el consenso? Primero una dictadura, terminada la misma por lo menos unos diez años más. Sin saber muy bien en que momento comenzó a suceder, como no se sabe cuando los granos de arena se convierten en un montón –no hay un grano a partir del cual se pueda definir la conversión-, el "hombre de pueblo" se encontró con que ya sus pares no pensaban como él había pensado hasta no hacia mucho. Sin darse cuenta, la mayoría sostenía que era evidente que el Estado era ineficiente en todas partes, que el mundo había cambiado... que el peronismo o el radicalismo tenían que aggiornarse a las nuevas condiciones y que no podía seguir sosteniéndose lo mismo que en los años cuarenta, que la apertura de los mercados traería inversiones productivas (mientras que la inversión era financiera y especulativa, simplemente para obtener ganancias en el país y

girarlas al exterior)... Poco a poco, el "bicho raro" paso a ser el que antes se sentía parte de una mayoría. La espiral del silencio hizo el resto, bastante después llegaron las cacerolas, pero era ya bastante tarde.

¿Cuándo se pasó de un consenso a otro? Imposible saberlo, es un proceso lento que involucra a la población y a su vida cotidiana, no sólo a los diseños externos. Cómo dice J.M. Barbero, la hegemonía se construye desde dentro de los sectores populares, no es simplemente algo impuesto desde afuera.

Respecto de que la fuerza de las creencias está en lo que sostienen los pares, decía Gramsci:

"Es de imaginar, por otra parte, la posición intelectual de un hombre del pueblo: se ha formado opiniones, convicciones, criterios de discriminación y normas de conducta. Cada sostenedor de un punto de vista opuesto al suyo, en cuando es intelectualmente superior, sabe argumentar sus razones mejor que él, y, lógicamente lo derrota en la discusión. ¿Debe, por ello, cambiar de convicciones el hombre del pueblo? ¿Y por el hecho de que en la discusión inmediata no sabe hacerlas valer? Si así fuese, eso debería sucederle una vez por día, cada vez que enfrentase a un adversario ideológico intelectualmente superior. **¿Sobre qué elementos se funda, entonces, su filosofía, y especialmente su filosofía en la forma que tiene para él la mayor importancia como norma de conducta? El elemento más importante tiene, indudablemente, carácter no racional, de fe. Pero ¿en quién y en qué cosa? Especialmente en el grupo social al cual pertenece, en cuanto piensa las cosas difusamente como éste**: el hombre del pueblo piensa que entre tanta gente no puede equivocarse de raíz, como el adversario argumentador quiere hacerle creer; que él mismo, es cierto, no es capaz de sostener y

desarrollar las propias razones como el adversario las suyas, pero en su grupo hay quien lo sabe hacer incluso mejor que ese adversario determinado, y él recuerda haberlo oído exponer las razones de su fe, detenida y coherentemente, de tal manera que le ha convencido. No recuerda las razones en concreto y no sabría repetirlas, pero sabe que existen porque las ha oído exponer y le han convencido." (Gramsci, 1984: 21/22)

Claro, que en el proceso argentino que en una esquemática simplificación expusimos más arriba, las élites de intelectuales estaban aliadas con la burguesía y no promovían un nuevo sistema hegemónico.

De cualquier manera, Gramsci estaba convencido de que el "núcleo de buen sentido" presente en el sentido común, permitiría superarlo, dando lugar a una filosofía crítica, desde el trabajo de los intelectuales orgánicos de las clases subalternas. Una concepción crítica, coherente y reflexiva, podía convertir aquellos que a través de su sentido común daban el consenso a sus dominantes en "un ser racional" en el cual "se torna coherente la propia concepción del mundo. Este paso al ser crítico permite -plantea- "participar activamente en la elaboración de la historia del mundo (elevarla hasta el punto que ha llegado el pensamiento mundial más avanzado)".

Portantiero observa, que para Gramsci, es desde el terreno del sentido común "(y no fuera de él) [que] debe ser elaborada una visión crítica que supere las limitaciones de esa concepción tradicional popular del mundo, que sea capaz de arrancar los núcleos de «buen sentido» que ésta ayuda para depurarla de sus residuos y convertirla en algo unitario y coherente." (1999: 137/138)

Recordemos que -un poco más arriba- observabamos que Antonio Gramsci planteaba que el sentido común,

como norma de conducta que orienta las prácticas del hombre del pueblo, el elemento más importante "tiene (...) carácter no racional, de fe (...) en el grupo social al cual pertenece, en cuanto piensa las cosas difusamente" como el propio hombre de pueblo que los elementos "autoritario y organizativo" tienen una función central, y que las nuevas concepciones van a funcionar para las masas como una fe: "las masas, en cuanto tales, sólo pueden vivir la filosofía como una fe". Sin embargo, está claro que considera que la conciencia puede pasar a un nivel crítico, a una concepción del mundo coherente y reflexiva, y en este proceso de construcción de una voluntad popular crítica considera que es clave el papel del Príncipe Moderno (el partido político de la clase obrera), de sus intelectuales, en promover el surgimiento de intelectuales orgánicos desde dentro de la propia clase obrera.[38] Considera que:

"El Príncipe moderno debe ser (...) el abanderado y organizador de una reforma intelectual y moral, lo cual significa crear el terreno para un desarrollo ulterior de la voluntad colectiva nacional popular hacia el cumplimiento de una forma superior y total de civilización moderna ..."

¿ Cómo caracteriza a esa *voluntad?* Teniendo en claro que la voluntad es, para Gramsci, un elemento significativo en las posibilidades de transformación social. La consi-

---

[38] "...se deducen determinadas necesidades para cada movimiento cultural que tienda a sustituir al sentido común y las viejas concepciones del mundo en general: 1) no cansarse jamás de repetir los argumentos (variando literalmente la forma): la repetición es el medio didáctico más eficaz para obrar sobre la mentalidad popular; 2) trabajar sin cesar para elevar intelectualmente a más vastos estratos populares, esto es, para dar personalidad al amorfo, elemento de masa, cosa que significa trabajar para suscitar élites de intelectuales de un tipo nuevo, que surjan directamente de la masa y que permanezcan en contacto con ella, para llegar a ser las "ballenas del corsé". Esta segunda necesidad, cuando es satisfecha es la que modifica realmente el "panorama ideológico" de una época." (Gramsci)

dera clave en el paso de la falsa consciencia a la concepción crítica que permite convertirse en un participante activo "en la elaboración de la historia del mundo" (hombres constructores de su propia realidad, en términos de la sociología más reciente):

"...es necesario que la volunta colectiva y la voluntad política en general sean definidas en el sentido moderno; **la voluntad como conciencia activa de la necesidad histórica, como protagonista** de un drama histórico efectivo y real."

4. c. Folklore

Dentro de los grados cualitativos de la ideología, el folklore constituye, para Gramsci, el nivel más bajo; un "aglomerado indigesto" de resabios de visiones del mundo que se desarrollaron en modos de producción anteriores y que sobreviven. Define al Folklore como la

"Concepción del mundo no sólo no elaborada y asistemática, ya que el pueblo (es decir el conjunto de las clases subalternas e instrumentales de cada una de las sociedades hasta ahora existentes) por definición no puede tener concepciones elaboradas sistemáticas y políticamente organizadas y centralizadas aún en su contradictorio desarrollo ... un aglomerado indigesto de fragmentos de todas las concepciones del mundo y de la vida que se han sucedido en la historia, de la mayor parte de los cuales sólo en el folklore se encuentran, sobrevivientes, documentos mutilados y contaminados."

Esta concepción del mundo aparece en una "moral del pueblo":

"entendida como un conjunto determinado (en el tiempo y el espacio) de máximas para la conducta práctica y de

costumbres que se derivan de ella o la han producido, moral que está estrechamente ligada, como la superstición, a las reales creencias religiosas: existen imperativos que son mucho más fuertes, tenaces y efectivos que aquellos de la «moral oficial»."

En otras nota, aclara que la "concepción del mundo y de la vida" de "determinados estratos", que serían los menos cultos (y aquí pareciera usa el término culto en relación a la vieja concepción de cultura elevada, o cultura de élite), en cierta época histórica ("determinados en el tiempo y el espacio"), concepciones que corresponden a "ambientes sociales tradicionales" y que se contraponen a la concepción de "las partes cultas de la sociedad", y, más importante aún, el folklore sería una concepción que se contrapone a "las concepciones del mundo «oficiales»". Pero, en cuanto, visión contrapuesta, en cuanto resabios tradicionales que se suelen manifestar como un "sistema de creencias, supersticiones...", considera que el folklore es tanto una traba para que la burguesía logre que la visión del mundo que corresponde a sus intereses alcance difusión y consenso, como es una traba también para el proletariado, o el partido del proletariado, y sus intelectuales, que tratan de construir una nueva concepción del mundo y un nuevo bloque histórico, una nueva hegemonía que apunte a una sociedad sin clases. El folklore es considerado, centralmente, en el pensamiento de Gramsci como una valla, un inconveniente, que deben sortear, como una concepción del mundo, que deben combatir no sólo los intelectuales de la burguesía sino también los intelectuales de las clases subalternas. Constituyen una traba en cuanto esta "moral del pueblo", que incluye supersticiones, creencias religiosas, en tanto son "maneras de ver y de obrar".

El Estado que "tiene una concepción de la vida que

debe difundir educando a las masas nacionales", utiliza a la escuela y a los maestros para combatir al folklore, que está en contradicción con estás concepciones de debe "educar" el Estado:

"Conocer el «folklore» significa para el maestro, conocer cuales otras concepciones del mundo y de la vida trabajan de hecho por la formación intelectual y moral de las generaciones más jóvenes, para extirparlas y sustituirlas, con concepciones consideradas superiores. (...) El folklore no debe ser considerado como algo raro, o extraño o como un elemento pintoresco,[39] sino como algo muy serio que exige ser tomado en cuenta. Sólo así será más eficiente su enseñanza y determinará realmente el nacimiento de una nueva cultura moderna y cultura popular o folklores".

Sí bien, en la mayoría de las notas sobre el folklore, Gramsci lo considera como una traba no sólo para la cultura del burguesía sino también para la construcción de una concepción del mundo crítica, también señala, en un único párrafo la posibilidad de existan -objetivamente- elementos "progresivos", que puedan favorecer la construcción y difusión de la nueva concepción del mundo:

"En esta esfera [el folklore] es necesario también distinguir diversos estratos: los fosilizados, que reflejan condiciones de vida pasados y que son, por lo tanto conservadores y reaccionarios; y los estratos que constituyen una serie de innovaciones frecuentemente creadoras y progresivas determinadas espontáneamente por formas y condiciones de vida en proceso de desarrollo y que están en contradicción, en relación diversa, con la moral de los estratos dirigentes."

[39] Aunque mediante el trabajo de la escuela y la "cultura oficial" puede ser convertido en un elemento pintoresco, como lo fue convertido el gaucho, e incorporado a la "visión del mundo oficial".

Este planteo, que en Los Cuadernos de la Cárcel no tiene más desarrollo que el trozo transcripto arriba, ha servido para innumerables planteos e investigaciones de corte populista que sostienen, en su posición más simplificada, el espontaneísmo revolucionario de los sectores populares más bajos en la escala social. Esto no es justificable por lo que escribe Gramsci, queda claro que generalmente el folklore es un inconveniente tanto para la burguesía como para el proletariado. Aunque si permite pensar en aspecto de la cultura popular, que con diversas raíces, implican frente a la postura de la burguesía, un desconocimiento de la misma, aunque sea simbólico[40], de la visión de la burguesía y en ello existe una potencialidad, pero sólo una potencialidad, progresiva. Estas son las situaciones que minuciosamente explora Jesús Martín Barbero al revisar el desarrollo de la cultura popular, en su libro *De los medios a las mediaciones.*

Revisemos, sintéticamente, los ejes centrales considerados hasta ahora:

En la "sociedad civil" se efectiviza la función clave del logro de la "hegemonía" por parte de una "clase fundamental", a través de sus intelectuales orgánicos.

El conjunto de la "sociedad política" y de la "sociedad civil" constituyen lo que Gramsci denomina Estado "en sentido ampliado".

Los intelectuales son "funcionarios" de la clase fundamental, encargados de lograr el *nexo orgánico* entre estructura y superestructura, y entre sociedad civil y sociedad política. Son los constructores del consenso.

---

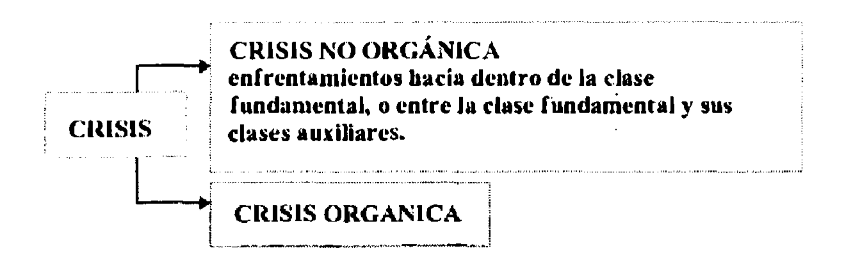
[40] El ejemplo más frecuentemente citado es el del carnaval, que permitía durante un período de tiempo que fuera ridiculizado el orden oficial por su inversión.

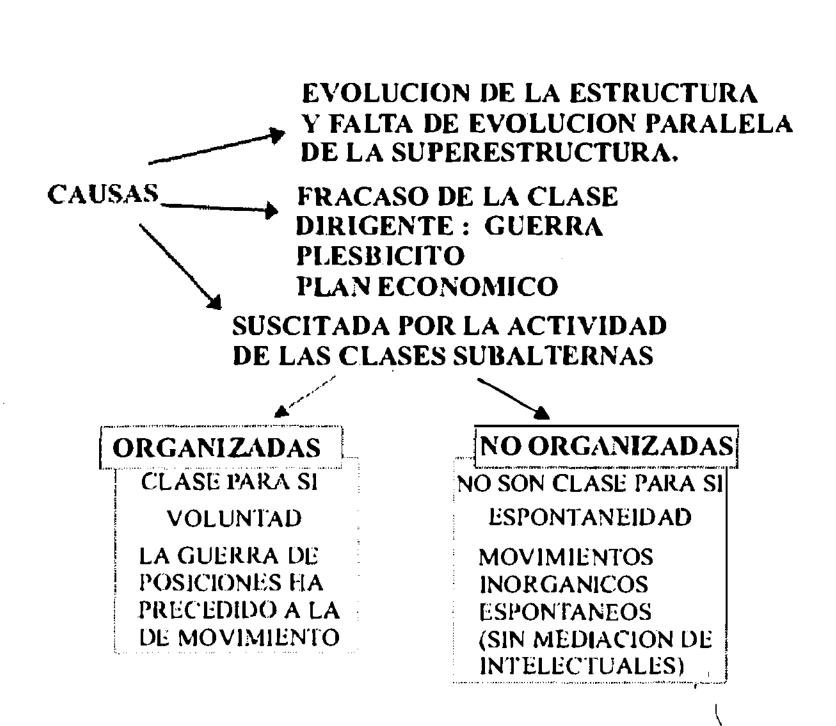
La ideología es el material clave en la tarea de los intelectuales, tanto en la construcción de una "visión del mundo" como en su difusión. Esta tarea de "construcción cultural" del "hombre colectivo", necesario para los intereses de una determinada "clase fundamental", tiene su espacio lógico en la "sociedad civil". Para ello existen diversos grados cualitativos de intelectuales: desde los grandes creadores hasta los divulgadores y los burócratas. La tarea se articula a través de las *estructuras* y *materiales* ideológicos.

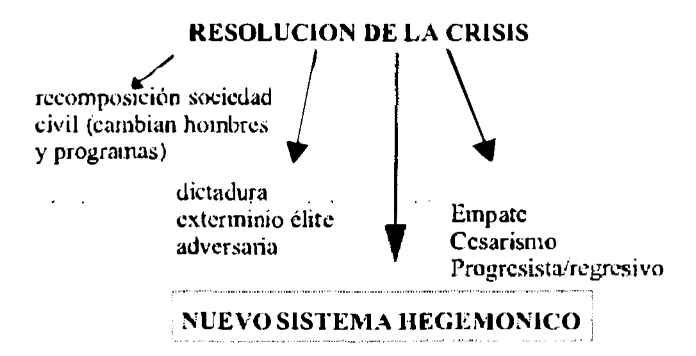
En la construcción de la hegemonía no se puede dejar de tener en cuenta los *grados cualitativos* en que se divide la ideología (los cuales deben ser relacionados con los tipos de intelectuales): la filosofía, el sentido común y el folklore. **En lograr explicar cómo las "normas y valores" del "sentido común" se convierten en "prácticas", se encuentra una de las claves del logro del "consenso".**

Asimismo, el otorgamiento del consenso no podrá ser explicado si no se tienen en cuenta los beneficios que la clase dominante cede a las clases subalternas. La situación de hegemonía constituye un "equilibrio precario"; para obtenerla, la clase dominante debe ceder beneficios (materiales y simbólicos). Los "espacios" que cede pueden, potencialmente, convertirse en lugares que pongan en cuestión la propia hegemonía, desde los cuales se comience a construir un nuevo sistema hegemónico. **La hegemonía, constitutivamente, no puede ser monolítica, es precaria y debe ser permanentemente reconstruida para ser conservada.**

B 2. Crisis no orgánicas y orgánicas del bloque histórico. Causas y posibles resoluciones







Ahora veremos como considera Antonio Gramsci aquella situación en que el "bloque histórico", y por lo tanto la dominación a través del consenso, entran en crisis: la "quiebra del bloque histórico". Si se quiebra el bloque histórico, y deja de existir por lo tanto, podemos estar seguros de que también se ha quebrado la hegemonía y por lo tanto se ha perdido el consenso.

Sin embargo, hay situaciones en que una crisis del bloque histórico logra ser resuelta por la clase dominante, o por una fracción de las clases dominantes, y entonces se habrá tratado de una crisis no orgánica. Gramsci plantea que las mismas suelen ser resueltas con "un recambio del elenco de gobernantes". Justamente, este es un recurso –podríamos hipotetizar- pautado institucionalmente, en las democracias liberales -modelo típico del consenso-, con las elecciones regulares. En Argentina, "el deterioro del gobierno" durante un lapso de seis años, fue una de las razones esgrimidas para llevar a cabo, como parte de la reforma constitucional, un cambio de seis a cuatro años de duración para el mandato presidencial. Previendo ese des-

gaste se acortó el ciclo presidencial, lo cual es clave en un país donde el Estado gobierno sigue siendo muy importante en la construcción del consenso.

La crisis de diciembre del 2001 no alcanzó a convertirse en orgánica, además de por la falta de alternativas organizadas y de preparación de las clases subalternas para ofrecer un modelo alternativo, por el recurso constitucional a cambio "de elencos gobernantes" y el posterior llamado a elecciones. De cualquier manera, contribuyó centralmente a que no se produjera una crisis orgánica el hecho de que se mantuviera un hilo -delgado pero resistente- de consenso, entre casi la totalidad de los sectores involucrado, en cuanto al mantenimiento de la democracia. Los saqueos, los cacerolazos, las asambleas populares, cuestionaban un modelo, gobiernos, pero no a la democracia en sí misma. La aceptación de la legalidad del nombramiento de Eduardo Duhalde como presidente, aún sin que fue reconocido como legítimo, es un indicador que había un fuerte consenso sobre la necesidad de mantener la democracia más allá de los cuestionamientos al Estado gobierno.

En las notas sobre las crisis del bloque histórico se insertan la mayoría de los planteos de Gramsci que apuntan a la "construcción de un nuevo sistema hegemónico" que derive en la "sociedad regulada", o sea en la sociedad sin clases.

A diferencia de los planteos dogmáticos del marxismo mecanicista, para Gramsci las crisis del bloque histórico no derivan necesariamente de la estructura, como sigue lo aclara Portantiero:

"Ante todo, la crisis no es para Gramsci un derivado necesario de los movimientos de la economía: «se puede excluir que las crisis económicas produzcan por sí mismas

acontecimientos fundamentales; sólo pueden crear un terreno más favorable a la difusión de ciertas maneras de pensar, de plantear y resolver las cuestiones que hacen a todo el desarrollo ulterior de la vida estatal.» Pero, la crisis no es tampoco puramente política: Gramsci acuña el concepto de «crisis orgánica» para referirse a un proceso largo y complejo en el que es necesario distinguir «lo orgánico» de «lo coyuntural», para fundar a partir de ello las probabilidades de la iniciativa política.

La crisis orgánica es «una crisis del Estado en su conjunto"; esto es una crisis de los modos habituales con que se había constituido hasta entonces el compromiso entre dominantes y dominados (...)"

¿Cuáles son las circunstancias que pueden llevar a una crisis orgánica? Se distinguen crisis que son provocadas por acciones de los propios sectores dominantes y otras que son provocadas por la actividad de las clases subalternas.

Entre las provocadas por la propia clase dominante, Gramsci considera:

"...que se produce o bien porque dicha clase fracasó en alguna gran empresa política para la cual requirió o impuso por la fuerza el consenso de las grandes masas (la guerra, por ejemplo)". (1989)

La clase hegemónica compromete a las otras clases en una guerra, compromete allí su prestigió y legitimación, y la guerra se pierde. Esto ocurrió en algunos países europeos durante la primera guerra mundial. Pero, también su compromiso y fracaso, con la consecuente perdida de la hegemonía, puede provenir de la convocatoria a un plebiscito, donde de hecho plebiscita su prestigió, y fracasa. Cómo el plebiscito llamado por Pinochet en Chile, alrededor de un sí o un no. También puede ser el compromiso asumido al proponer un Plan Económico, que luego fraca-

sa. De alguna manera este elemento está presente en la caída de De La Rua, con el plan propuesto por el Ministro de Economía Domingo Cavallo, que termina con la expropiación de los depósitos de los ahorristas.

Las clases subalternas pueden provocar la crisis a partir de un movimiento inorgánico, que se caracteriza por su virulencia, pero carece de una dirección y una alternativa a la del bloque histórico que contribuyen a quebrar:

"vastas masas (especialmente de campesinos y de pequeños burgueses intelectuales) pasaron de golpe de la pasividad a una cierta actividad y plantearon reivindicaciones que en su caótico conjunto constituyen una revolución." (1989)

En cambio si las clases subalternas han logrado organizarse, se han dado sus intelectuales, y han conquistado la dirección cultural, han logrado consenso en la sociedad civil para una nueva concepción del mundo, para la ideología del nuevo bloque histórico, pueden provocar la crisis y convertirse, aunque no necesariamente ello ocurrirá, en la nueva clase dirigente, pueden constituir un nuevo bloque histórico.

¿Cómo se resuelven las crisis orgánicas? Sólo pueden resolverse a favor de las clases subalternas, lideradas por el proletariado, en el caso señalado en el caso anterior. Pero, Gramsci tiene claro que la situación es generalmente más difícil para las clases subalternas que para la burguesía:

"La crisis crea peligrosas situaciones inmediatas porque los diversos estratos de la población no poseen la misma capacidad de orientarse rápidamente y de reorganizarse con el mismo ritmo. La clase dirigente tradicional, que tiene un numerosos personal adiestrado, cambia hombres y programas y reasume el control que se le está escapando con una celeridad mayor de cuanto ocurre en las

clases subalternas; si es necesario hace sacrificios, se expone a un porvenir oscuro cargado de promesas demagógicas, pero se mantiene en el poder, lo refuerza por el momento y se sirve de él para destruir al adversario y dispersar a su personal directivo [los intelectuales]..." (1989)

La respuesta más frecuente de la burguesía frente a la crisis orgánica, a su perdida de hegemonía, es la dictadura que le permite mantenerse en el poder, aún recurriendo al más estricto terror, aniquilando a los intelectuales de las clases populares y quebrando la organización y movilización hasta entonces alcanzada. Tal como ocurrió en Argentina en 1930, en 1955, en 1968 y en 1976.

Cuando la crisis no se resuelve a favor de uno u otro bando, cuando existe "un virtual empate", cuando "existe un equilibrio estático (...), que ningún grupo, ni el conservador ni el progresista tiene fuerzas como para vencer" (Gramsci, 1989), la resolución suele ser el cesarismo, con el recurso a un jefe carismático:

"Se puede decir que el cesarismo expresa una situación en la cual las fuerzas en lucha se equilibran de una manera catastrófica, o sea de una manera tal que la continuación de la lucha no puede menos que concluir con la destrucción recíproca. (...) Pero si bien el cesarismo expresa siempre la solución «arbitraria», confiada a una gran personalidad, de una situación histórico política caracterizada por una perspectiva de fuerzas de perspectiva catastrófica, no siempre tiene el mismo significado histórico. Puede existir un cesarismo progresista y uno regresivo; y el significado exacto de cada forma de cesarismo puede ser reconstruido, en última instancia, por medio de la historia concreta y no a través de un esquema sociológico. El cesarismo es progresista cuando su intervención ayuda a triunfar a las fuerzas progresivas aunque sea con ciertos com-

promisos y temperamentos limitativos de la victoria; es regresivo cuando su intervención ayuda a triunfar a las fuerzas regresivas, también, en este caso con ciertos compromisos y limitaciones, los cuales, sin embargo, tienen un valor, una importancia y un significado diferente que en el caso anterior. Cesar y Napoleón I son elementos de cesarismo progresivo, Napoleón III y Bismarck de cesarismo regresivo." (1989)

Para que la crisis pueda resolverse con la constitución de un nuevo bloque histórico, liderado por el proletariado y el conjunto de las clases subalternas, es necesario que estén organizados, movilizados, y preparados -desde la fuerza obtenida por la dirección cultural en la sociedad civil- a tomar el poder, incluido el político, en caso de crisis orgánica, recurriendo -si efectivamente hay posibilidades reales de vencer- si es necesario, y sólo entonces, a la violencia:

"El momento decisivo de toda situación es la fuerza permanente organizada y predispuesta desde hace mucho a la que se puede llevar adelante cuando se juzga que una situación es favorables (y lo es sólo en la medida en que una fuerza semejante existe y está impregnada de ardor combativo). Es por ello una tarea esencial velar sistemática y pacientemente por formar, desarrollar y tornar cada vez más homogénea, compacta y consciente de sí misma a esta fuerza." (Gramsci, 1981)

Interrogantes y actividades propuestas para el estudio

Tenga en cuenta que sin un buen manejo de los planteos de Karl Marx difícilmente pueda acceder a una comprensión adecuada de Gramsci.

Fundamente, tomando como referencia la teoría gramsciana, todas sus respuestas a los interrogantes y tareas que siguen. Siempre busque ejemplos que hagan referencia a nuestra propia historia.

Conceptualice los siguientes términos:

- Bloque histórico
- Estructura
- Superestructura
- Sociedad Civil
- Sociedad Política
- Intelectuales
- Hegemonía

¿Cómo caracteriza Gramsci a la sociedad civil en "oriente" y cómo en "occidente"? ¿Qué importancia tienen las diferencias entre una y otra para sus análisis de lo social?

Explique con el mayor detalle posible el lugar de "lo privado" en la construcción de la hegemonía.

Explique, con precisión y detalle, la relación entre la hegemonía y la estructura.

¿Cómo se puede determinar el "valor histórico" o "importancia histórica" de una ideología?

¿En qué casos una ideología sería "arbitraria" y en que casos "orgánica"?

Caracterice la relación de los intelectuales orgánicos con las "clases fundamentales" que surgen de la estructura.

¿Cuáles son, en el capitalismo, las clases fundamentales cuyos intelectuales pueden construir un sistema hegemónico?

¿Caracterice la relación entre los intelectuales y "el mundo de la producción"?

Diferencie entre intelectuales tradicionales e intelectuales orgánicos.

¿Considere el papel de la Escuela y de los "modernos" medios de comunicación social en relación a la formación de los intelectuales y a la construcción del consenso?

La cuestión central es lograr explicar cómo se construye y cómo se logra la hegemonía. Para ello tenga en cuenta los grados cualitativos de la ideología, y explique por qué el logro del consenso pasa por el sentido común:

- Filosofía
- Sentido Común
- Folklore

Describa y explique con precisión cada uno de estos "grados" y establecer su relación con la construcción y el logro de la hegemonía.

Establezca las relaciones entre "filosofía" y "sentido común".

¿Qué significa que una "ideología" (o "filosofía") se haya convertido en una "fe"?

Explique claramente por qué el "hombre del pueblo" sostiene tan fuertemente las concepciones del sentido común y cómo las mismas llegan a convertirse en prácticas concretas.

¿Cómo podría relacionar "sentido común" con "ideologías orgánicas"?

¿A qué se refiere Gramsci con el "núcleo de buen sentido" del sentido común?

¿Qué lugar y funciones asigna Gramsci al "partido político moderno" en la difusión de las ideologías?

¿Qué lugar ocupa la "voluntad" en el planteo de Gramsci, del trabajo ideológico por la construcción de un renovado sentido común de las clases subalternas?

¿Qué lugar ocupa el hombre en la construcción de la sociedad en la concepción gramsciana? Fundamente suficientemente su posición.

¿Qué quiere decir el autor con "guerra de posiciones" y qué, con guerra de movimientos"?

Rastree las críticas de Gramsci a la propia "filosofía de la praxis", en especial en sus elementos "mecanicistas".

Revise las situaciones en que el bloque histórico puede entrar en crisis.

¿Cuándo una crisis puede ser considerada "orgánica"? ¿Cuándo no?

Distinga y detalle las situaciones en que la hegemonía de la clase dirigente se produce por causas debidas a esas mismas clases y cuándo es debida a acciones de las masas.

¿Cuáles suelen ser las formas más frecuentes de resolución de las crisis orgánicas? ¿En qué situación una crisis orgánica puede derivar en un nuevo sistema hegemónico?

A partir de la teoría y conceptos elaborados por Antonio Gramsci (bloque histórico, hegemonía, crisis de hegemonía, dictadura, sociedad civil, sociedad política, intelectuales, etc. etc.), analice el periodo de la historia argentina que va desde, por lo menos, 1975 a la actualidad. Tenga en cuenta entre otros acontecimientos el gobierno de Isabel Perón, el "rodrigazo", el golpe militar del 76, el mundial del 78, la guerra de Malvinas, el triunfo de Alfonsín en 1983, el deterioro de su gobierno y el triunfo de Menen, la difusión del modelo global neoliberal, la asunción y caída de De La

Rua, el deterioro del consenso del modelo neoliberal, las elecciones presidenciales de abril del 2002, la situación actual y proponga algunas hipótesis para el corto, mediano y/o largo plazo.

Bibliografía

Arico, J. (1988) *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina.* Punto Sur. Buenos Aires.

Gramsci, A. (1984) *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Crocce.* Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires. (Hay otras ediciones)

(1984 b) *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno.* Nueva Visión. Buenos Aires. (Hay otra ediciones)

(1988) *Los intelectuales y la organización de la cultura.* Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires. (Hay otras ediciones)

Hobsbwan, E. (1995) *Historia del siglo XX.* Crítica. Barcelona.

Portantiero, J. C. (1999) Los *usos de Gramsci.* Grijalbo. Buenos Aires. (Hay edición anterior)

Portelli, H. (1973) *Gramsci y el bloque histórico.* Siglo XXI. Buenos Aires. (Hay edición posterior)

Sacristán, M. (1992) *Antonio Gramsci. Antología.* Siglo XXI Ediciones. México. (Hay ediciones anteriores y posteriores)